A STUDY OF HISTORY

ARNOLD J. TOYNBEE

历史研究

〔英〕汤因比著　　曹未风等译



上海人民出版社

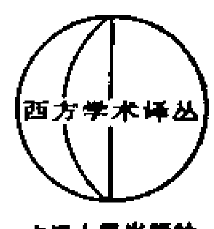

2 032 2860 3

XIFANG XUESHU YICONG

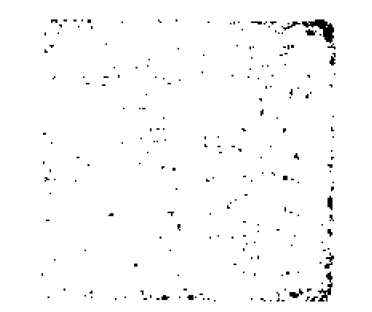
历史研究

〔英〕汤因比著　　曹未风等译

下



上海人民出版社



ARNOLD J. TOYNBEE

A STUDY OF HISTORY

ABRIDGEMENT OF VOLUMES VII—X

BY

D. C. SOMERVELL

OXFORD UNIVERSITY PRESS
London New York Toronto

1957

本书根据"牛津大学出版社"1957年出版的
D. C. 索麦維尔的7—10卷节录本譯出

封面装帧　孙宝堂 邹纪华

·西方学术译丛·

历 史 研 究

·下册·

〔英〕汤因比 著

译 者

曹未风　周煦良　耿淡如　章克生　张师竹
徐孝通　刘玉麟　林同济　丁彦博　王造时

上海人民出版社出版
（上海绍兴路54号）

新华书店上海发行所发行　上海市印刷三厂印刷

开本 850×1156　1/32　印张 15.75　插页 2　字数 344,000
1964年3月第1版　1986年12月第4次印刷
印数 28,801—34,850

书号 11074·343　定价 3.30元

原著者序

我很幸运得到索麦維尔先生和我第二次合作。他在为“历史研究”第1—6卷做了节本之后，现在又为7—10卷进行了同样精細的工作。因此现在讀者就有了全书的統一节本可資利用，这个节本是由一个清晰的头脑完成的，他不仅完全掌握了內容，而且还分享了原著者的观点和目的。

在制做这个第二部分节本的过程中，索麦維尔先生和我两人和以前一样地进行合作。在索麦維尔先生的原稿付印以前我通讀了全稿，我很少把他所删节掉了的部分重新增加进去。一个作者本人对于应該删节他的哪一部分原稿常常不是一个很好的判断人，而索麦維尔先生对于这一点却有一种惊人的好眼光——凡是讀过他的第一部分节本并将其与原著做过比較的人都可以看到这一点。我这一次也和从前一样，我的工作实际上是限于閱讀他所保留的部分，因此使这一部分成为我們两人的共同工作。这不是一件困难的事，因为他还是和从前一样，一方面旣重述了我的思想核心部分，一方面又大部分地保留了我原来的語言。凡是在他偶尔有所增添的要点和解說部分，我也都高兴地看到凡是他所增加的都与我的意见相吻合。

对于象我的这样一部大书以及对于象现在这样忙碌的时代，有一本象索麦維尔先生所做的这样一个第一流节本，实在是一种

福气。这样，对于一个可能沒有耐心或至少沒有时間讀原著的讀者来說，他們也可以得到这本书。在我看来，原著和节本是互相补充的。我希望第二部分节本的某些讀者也和第一部分节本的讀者一样通过节本而閱讀原著，虽然不一定閱讀原著的全部；而原著的某些勇敢的讀者也可以使用节本来帮助他們回忆全书的一般論点和結构。在某些方面，我认为索麦維尔先生的最精巧的作品乃是他的节本后面的关于全书十卷的最后摘要部分。

我們对于两部分节本所进行的合作对于我来說乃是一种非常愉快的經驗。

亚諾尔德·湯因比

1956年12月1日

节本編者說明

这一卷从第六部第二十三章开始的事实正好提醒了讀者这不是一部全书而是一部全书的下半部。如果这位讀者对于上半部毫无所知就讀这个下半部，他会发生很大的困难，同他在閱讀一部維多利亚时代的“三卷本”长篇小說时先从第三卷看起时所遇到的困难一样。在这一卷的最后部分附有一个“摘要”，把全书的內容都进行了摘要。这个摘要对于从前讀过湯因比先生的“历史研究”的人，无論是原著还是节本，还是讀过了而已部分遺忘了的人，都是有用的。

我非常感謝塞尔芙(O. P. SELF)女士为这部书做了索引。

迪·西·索麦維尔

1955年

目　　录

第七部 統一教会

第八部 英雄时代

第九部 文明在空間的接触

第十部 文明在时間上的接触

第十一部 历史中的法則和自由

第十二部 西方文明的前景

第十三部 結 論

第六部　統一国家

二十三　是目的还是手段?

在本书的开头，我們便寻找那些不須要涉及外来历史事件，而仅在其自身时間、空間界限以內就可以理解的历史研究范围。寻找这些独立說明問題的历史研究单位的結果使我們发现，这些都包含在我們所說的文明社会里面，而且到目前为止，我們一直都是根据这样一个假設进行的，这就是如果将已經識別出来的那二十一个文明的起源、生长、衰落和解体作一番比較研究之后，我們就可以洞晓自从原始社会涌现第一个文明以后的一切重要的人类历史事件。然而我們不时看到一些迹象暗示我們，我們的这个第一把万能钥匙却不一定打得开通往我們思想活动的旅程終点的所有的大門。

在开始不久，当我們从事尽量識别过去存在过的許多文明时，我們就发见某些文明之間存在着一种所謂"亲体—子体"的关系，还发见这种关系可以从某些具有代表性的社会后果的存在上看得出来，如少数統治者、內部无产者和外部无产者，而这些都是"亲体"社会在其解体过程中分裂出来的。看来少数統治者产生了那种有时候鼓舞統一国家的哲学，內部无产者产生了高級宗教，而这种高級宗教往往表现为統一教会，外部无产者則产生了成为蛮族

軍事集团悲剧的英雄时代。总起来，这些經驗和制度显然在“亲体”文明和“子体”文明之間形成了一个环节。

还有，我們将統一国家、統一教会和英雄时代作了比較研究之后，所揭露出来的各文明之間的关系并不仅仅就是这种关系，也就是說，并不仅仅就是两种不同时期文明在时間范围上的环节。文明衰落之后，先分解为这些細小部分，但是这些細小部分却能自由地和当代其它文明的一些外来因素形成社会的和文化的綜合。有些統一国家就是外来帝国締造者的手迹；有些高級宗教就是由外来灵感鼓舞起来的，有些蛮族軍事集团就染上了一些外来文化的色彩。

統一国家、統一教会和英雄时代就是这样把同时代的及非同时代的文明連接起来的，这就引起了一个問題：过去我們把它們仅仅看作是某一独立文明解体的副产品是否适当。难道现在我們不应当設法就它們本身的功过来研究一下嗎？除非我們檢查了这三种制度的每一种本身有沒有資格自己成为历史研究的合理范围，而且考慮过另一个可能性，即它們說不定只是一些更大的整体的一部分，一些包括了它們也包括了文明的整体的一部分，我們就沒有把握說我們已經把原始阶段以上的整个人类历史納入了我們的領域以內。因此，我們所要进一步探討的就是我們在本书第五部末尾所提出来要做的工作，現在我們將在第六、七、八部中努力进行这方面的探討。

所以在目前我們还是談統一国家。我們現在可以开始問，这些国家本身是不是就是目的，还是些为了实现它們本身以外的一些目的的手段。要研究这个問題，回想一下我們早已肯定了的关于統一国家的一些突出的特征可能是最好的办法。首先，那些統

一国家給某些文明的社会体带来了政治上的一致性，但是它們是在那些文明衰落之后、而不是在衰落之前产生的。它們不是春天，而是小阳春，掩蔽着严秋并預示着寒冬。其次，它們是少数統治者的产物；这就是說，它們是那些一度是創造性的但已失去其創造能力的少数人的产物。这种消极性就是它們的出身的标志，也是它們的建立和維持下去的必要条件。不过，这还不是一幅完整的图画；因为統一国家除了是社会衰落的伴随物和少数統治者的产物而外，还表现了一个第三种突出的特征：它們是一种“集合”的表现——而且是一种特别显著的集合的表现；它是在一个解体过程中以一連串的“分散——集合——再分散”表现出来的；当人們对一个混乱时期屡次三番想遏阻它，但总是遭到失敗，眼看着局面每况愈下，但是最后看见有一个統一国家成功地建立起来，总算限制着混乱的发展时，那些能及身见到这种局面的一代人是多么的向往和感激啊；而引起这种向往和感激的恰恰就是統一国家的第三种特征。

总起来說，这些特征所繪出的統一国家图画，初看上去是有点模糊的。这些是社会解体的征兆，然而同时又是企图遏止和排斥这种解体的。当統一国家一旦建立之后，它的一个最显著的特征就是求生的頑强性，但是絕不能把这种頑强性誤认为是眞正的生命力。这倒毋宁說它是不肯死去的老年人所表现的那种頑固的长寿欲望。老实說，統一国家虽則表现了一种强烈的，好象它本身就是目的的行为傾向，但是事实上它只代表了社会解体过程中的一个阶段，而且如果除此还有什么重要意义的話，那就只能是作为达到它本身以外的某些目的的手段了。

二十四 不朽的幻景

如果我們不作为异国的观察家，而是通过那些統一国家自己公民的眼睛来看这些統一国家，我們就会发现那些公民不但指望他們的世俗国家应当永远存在下去，而且实际上也相信这些人类制度是肯定不会死亡的；不但如此，尽管有时候对于他們当时的一些事件，在一个处在不同时間或空間的观察者从不同角度看来，已經明明白白宣布这一特殊統一国家那时候正在作垂死掙扎，然而他們却仍旧死抱着这种不朽的想法。我們的观察者很可能要問，这些統一国家的公民为什么不看眼前的事实，为什么总傾向于把自己的国家看作是乐土，是人类向往的目标，而不看作是在荒野里过宿的帐篷呢？可是，我們应当指出，这种感情只限于某些統一国家的公民，即这些国家是由其本国的帝国締造者所創建的。象印度人就不会希望或者預先肯定英属土邦的不朽了。

罗馬帝国是希腊文明的統一国家；在罗馬帝国史上，我們看到亲见奥古斯都太平盛世出现的一代人，显然出于至誠地說，建立这个太平盛世的帝国和罗馬都城都同样是不朽的。提布勒斯（約公元前54—18年）歌頌“不朽城的城墻”，而維吉尔（公元前70—19年）則使他笔下的丘辟特在談到伊尼阿斯的未来罗馬子孙时說：“我給他們万代的帝国。”李維笔下的“根基不朽的城市”也同样是满怀信心的。荷累斯，虽則是个怀疑派，在自称其“短歌”不朽时，

也是以罗馬城宗教仪式一年一度的重演作为不朽的具体尺度。他的"短歌"仍然为人传誦着。但是"短歌"的"不朽性"将要继續多久，却很难說，原因是近来由于教育方式起了变化，那些能引用它們的人已經减少得很可怜了；不过它們存在的时期至少比罗馬的异端仪式长四五倍了。在荷累斯和維吉尔时代之后又过了四百年，在阿拉立克劫掠罗馬并宣布了罗馬死亡之后，我們还看见高卢詩人卢梯留斯·拿馬底阿奴斯仍在倔强地堅持罗馬的不朽，还有圣耶罗米，虽則在耶路撒冷隐居治学，也会打断自己的神学研究工作，用和卢梯留斯几乎同样的語言表现了自己的悲伤和悵惘。在我們現在看来，这已是千百年来最最肯定的事情，然而那些异教官員和基督教神父对这件事情的情感反应却是那样的一致。

罗馬的公民总是把自己这个暫时的統一国家錯看作是一个永远的地盘，所以在公元410年罗馬陷落时大为震动；1258年巴格达被蒙古人攻陷时，阿拉伯哈里发的百姓所受到的震动也和这差不多。在罗馬的国土里，这种震动从巴勒斯坦一直传到高卢；在阿拉伯国土里，这种震动从大宛一直传到安达路西亚。巴格达陷落的心理影响比起罗馬陷落的心理影响来，强度还要厉害；因为等到旭烈兀給阿拔斯哈里发最后的致命伤时，阿拔斯哈里发的君权早已經有三四个世紀在它的名义上的大部分領土内不起作用了。那些垂死的統一国家头上的这环虛幻的不朽光华，时常促使那些謹慎的蛮族領袖們在瓜分这些統一国家領土的同时，表示一种同样虛幻的臣服。雅里安东哥特人的阿馬林王朝領袖和十叶派达依拉米宗的布外伊王朝領袖們都各自以君士坦丁堡皇帝和巴格达哈里发的助理名义来統治这些統一国家，企以为他們的征服正名定分；这两支蛮族軍事集团的失着是他們都各自死抱着自己的宗教异

端；就他們的情形来說，那种巧妙地操纵衰老統一国家的办法对于改变他們注定要灭亡的命运是无济于事的；但是与他們同样的蛮族領袖們，如果在宗教信仰上靠着机智或者幸运无懈可击的話，他們采用同样的政治策略就会取得卓越的成就。例如法兰克人克罗維斯，罗馬帝国蛮族继承国家的所有建立者里面的最成功的一个，就是先皈依天主教，然后又从辽远的君士坦丁堡安那斯塔西烏斯皇帝取得总督名义，还弄到执政勛章。他的成功可以由后日的事实加以証明，即在往后的时代，有十八个之多的路易在他征服的国土上統治着，然而都頂着一个和他大同小异的头衔。

如我們在本书較前一部分所看见的，鄂图曼帝国在成为拜占庭文明的統一国家之后，便在它成为"欧洲的病夫"的时候，也显示了同样虚幻的不朽特征。那些各自为自己割据继承国家的野心軍閥們(在埃及和叙利亚成立一个美赫麦德·阿里，在阿尔巴尼亚和希腊成立一个雅尼那·阿里，在鲁米利亚西北角上成立一个維丁区的巴斯瓦諾格卢)，他們的一切損害柏地沙和滿足私人利益的行为都是想尽方法以柏地沙的名义执行的。当西方列强步他們的后尘时，也采取了同样的手腕。例如，大不列顛从1878年起統治塞浦路斯，从1882年起統治埃及，都是借用君士坦丁堡苏丹的名义，一直到1914年英国和土耳其作战时为止。

印度文明的蒙卧儿統一国家也显示了同样的特征。奥兰芝王于公元1707年逝世，在这以后的五十年中，一个一度在印度次大陆的大部分行使实际王权的帝国，已經削减为长仅250哩左右、寬仅100哩左右的沒有四肢的躯体了。再过半世紀之后，它就只剩下德里紅堡墙壁界限以內那一点地盘了。然而在1707年之后的150年，阿克巴王和奥兰芝王的后裔仍旧蹲在他們的王座上；那时外来的

統治經过一个无政府状态的时期之后，已取名存实亡的蒙臥儿帝国而代之，不过仍旧保留着蒙臥儿帝国的象征名义；如果不是1857年那些起义者逼使那位可怜的蒙臥儿傀儡，违反自已的意愿，奖励他們反抗外来統治的起义，这个傀儡說不定还会坐得长久得多呢。

关于統一国家不朽的頑固信仰，还有一个更加突出的証据，那就是在这些統一国家已經以自身的灭亡証明其并不是不朽之后，使它还魂的做法。巴格达的阿拔斯哈里发就是这样还魂为开罗的阿拔斯哈里发，罗馬帝国也还魂为西神圣罗馬帝国和东正教社会的东罗馬帝国；而远东文明里的秦汉王朝也还魂为隋唐帝国。罗馬帝国創业者的名字在德文以 Kaiser（皇帝）、在俄文以 Czar（沙皇）复活了，而哈里发的头衔，原是穆罕默德的继任者的意思，却时常出现在开罗，后来又递承到伊斯坦布尔，一直到二十世紀，还是在西方化的革命者手里被废除掉的。

这些不过是从丰富的历史材料里挑选出来的一些事例，然而却說明了人們对統一国家不朽的信念，虽在其被明显无情的事实駁倒之后，还能保存八百年之久。这个古怪的现象是怎样造成的呢？

一个显明的原因是那些統一国家的創业者和伟大統治者留下的深刻有力的印象；这种印象传給一个守成的后代，就把一个使人贊叹的事实夸张成为一种不可抵御的神話了。另外一个原因是这种制度本身就使人肃然起敬，而那些伟大統治者所显示的天才还不計算在內。一个統一国家所以能获得人心是因为，在一个混乱时期的长期无法抑制的动乱之后，統一国家恰恰是集合的具体实现，而罗馬帝国之所以能終于获得原来敌对的希腊文人的欽佩，也就在这个方面；那些希腊文人都是在安东尼斯时期著述的，而这个时期就是后来的吉朋认为是人类达到幸福最高蜂的时代。

"沒有权力而执行統治并不是什么恩泽。一个'次于理想'的办法就是发觉自已处于比自已优越的人的統治之下；但是就我們目前所看到的罗馬帝国而言，这种'次于理想'的办法却証明是最最理想的。这种快乐的經驗使全世界都死命地粘附着罗馬不放。就象船上的船員决不会想到和領港人分开一样，全世界也决不会想到要和罗馬分离。你們一定看見过蝙蝠在山洞里紧紧靠在一起，同时又紧紧貼在岩石上的那种神气；这正是全世界离不开罗馬的一个有力形象。今天任何人心里最耽心的事情就是脫离这个集体。一想到被罗馬抛弃，人們就会魂飞魄散，因此随便抛弃罗馬的念头是不可能想象的。

过去引起无数战爭的那种关于主权和威望的爭执，现在是結束了；有些国家就象无声的流水一样，恬然不响（他們很高兴摆脫掉劳苦和混乱，而且終于发觉自已过去的一切战爭全都是沒有道理的），而另外一些国家則連自己是否曾經一度掌握过权力都不知道，或者記不起来了。事实上，我們今天目睹的正是那个潘非里亚人的神話（还是就是柏拉图自己造的呢？）的新体现。世界上的那些国家有一个时候由于骨肉相残，成了爭夺和混乱的牺牲者，而且已經陈尸在火葬堆上，但是忽然間它們获得〔罗馬的〕統治，就立刻恢复了生命。这种情况他們一点不知道，只会对自己目前的福气感觉詫异。他們就象睡觉的人醒过来一样，不但恢复了本来面目，而且把一刹那以前困扰他們的那些梦寐全都忘得一干二凈。他們认为世界上会有战爭簡直是不可置信的事情。……现在整个人类居住的世界都处在永久的欢乐中。……因此唯一仍值得怜惘的民族，怜惘其沒有获得好东西的民族，只是那些处于你們帝国之外的民族——不过是否还有这种民族，倒很难說。……"①

对于罗馬帝国之外是否还有什么值得一提的民族这一問題所表现的古怪怀疑論是很典型的，也正是我們称这种制度为統一国

① 阿里斯提德："罗馬贊"（Aristeides, P. Aelius [A. D. 117—189]: In Romam）。

家的根据。这些国家所以是統一的，幷不是指地理上，而是指心理上的統一。例如，荷累斯在他的一首短歌里就告訴我們，他对"底利达特的威胁"根本就不摆在心上。安息王当然是有的，但是簡直算不上什么。远东統一国家的滿洲皇帝在外交事务上也表現了同样的心理，他們认为世界上的一切政府，包括西方世界的政府在内，都是在过去某一个无法确定的时期，由中国王朝敕封的。

然而这些統一国家的眞象，却同呈现于阿里斯提德以及呈现于各个时期和各个地区里其他歌頌者的华美表面，大有区别。

在埃及統一国家的努比亚边陲有一个不大出名的神祇，后来被希腊神話的天才化身为伊昔奥皮亚的一个俗骨凡胎的国王；这个国王倒霉地被那个不朽的黎明女神伊栽斯爱上了。女神央求奥林匹斯的同道使她的凡胎的情人能得到自己和同儕所享受的永生；那些同道虽則不愿意让别人享受自己的神圣权利，但是經不住女神的女性恳求，終于順从了她。可是这件勉强的礼物却有一个致命伤；原因是奥林匹斯諸神不但永生而且也永远年青，那位心急的女神忘掉了这一点，而奥林匹斯諸神也心怀不良地故意不多答应她一点。結果不但令人啼笑皆非，而且也非常悲慘。蜜月就象神仙的眼睛一霎那样过去了，伊栽斯的情侶提索努斯现在是永生不死了，但仍旧毫不徇情地衰老下去；伊栽斯只好对自己情侶的这种不幸处境一块儿終古悲伤下去。这样一种衰老，連死神的慈悲的手都解决不了，眞是任何凡人所沒法忍受的懲罰，而且这种永恒的悲痛也不是任何想法或任何情感能够排遣得了的。

对任何凡人或者人类制度說来，尘世的不朽，即使不带有体力的衰老或者心灵的衰退，也仍旧是一种痛苦。哲学家帝王馬克·奥理略（公元161—180年）写道，"就这种意义来說，一个活到四十

岁而有一定禀賦的人，鉴于自然界总是那样的一致，就可以算是閱尽今古了；"如果对人类灵魂能力的这种估計使讀者感到过分低下的話，他可以从馬克·奧理略所生活的时代找到根据；因为"小阳春"（或"迴光返照"）是一个令人厌倦的时代。罗馬和平的代价是放弃希腊的自由；而且，虽则这里放弃的自由很可能一直都是少数人的自由，而且这些少数特权者說不定会变得横行无忌和压制人民，但是现在回想起来，希腊的"混乱时期"在西塞罗时期达到高潮的那种泛濫的心术敗坏，却給罗馬公众雄辯家提供了大量兴奋人心和鼓舞人心的主題；这些主題在井然有序的图拉真治世的那些沒出息的后代看来，也許会习惯地斥为駭人听聞，而不是属于自己时代的东西，然而却会暗自欣羡，原因是他們发现自己花了很大气力找些牵强的办法来作为煩扰生活的刺激，但是一直都不成功。

柏拉图紧接在希腊社会衰落之后，为了保障它不致进一步衰落，急于想把希腊社会釘在一个牢固而僵硬的姿势上，曾經把埃及文化的相对稳定形容得非常理想化；到了一千年以后，当希腊文明已經遭受到它的最后痛苦，而那个埃及文化仍然如旧时，那些末期的新柏拉图主义者便把他們这位名义上老师的心情提高到近于疯狂程度的盲目欽佩了。

埃及的統一国家在它的身体已經正式埋葬在那个有盖的火葬柴堆上之后，仍旧頑固地一再堅持要起死回生；多亏由于这种頑固性格，埃及的文明才能經历很久，亲眼看见与它同时代的文明——米諾斯文明、苏末文明、印度河流域文化——全都死去而让位給年青一代的继承者；有些年青的继承者又跟着死去，而埃及社会却仍旧活着。埃及的历史研究者們很可能观察到苏末文明的第一代叙利亚、赫梯和巴比伦苗裔的兴亡，以及米諾斯的叙利亚和希腊苗裔

的兴衰。然而埃及社会天年中止之后的这种荒誕的拖得很久的尾声，只不过是长期的无精打采和魔鬼般迸发精力的兴奋状态的交替；后一种状态只是由于外部社会体冲击到这个昏睡的社会而使它突然现出活气。

在远东的中国文明史的尾声里，也可以辨别出这种同样的昏迷欲睡状态和疯狂排外高潮相互交替的节奏。那些硬給中国带来一个外来統一国家的蒙古人，原带有远东基督教文化的气味，这种气味激起了一种反应，結果是蒙古人被驅逐了出去，而由土生土长的明朝統一国家代替了他們的統治。便是那些踏进了由于明朝的崩潰而产生的政治眞空的滿洲蛮族，尽管他們的远东基督教文化色彩幷不及他們采納中国生活方式的感受性来得显著，也仍然引起了人民的反对；这种反对至少在中国南部一直都在地下潛伏着，而在1852—1864年太平天国的起义中重又表现为公开的反抗了。十六、十七世紀时，近代早期西方文明以天主教形式滲入中国，激起了十八世紀头二、三十年中国人对天主教的排斥。1839年到1861年之間强迫中国对西方貿易开放海运門戶，这种情况激起了1900年反对西方的“义和团”起义；而滿洲王朝，由于其本身就是抹杀不了的异族，同时又无力制止那个同是异族但比它强大得多的西方侵略力量，为了这双重的罪过，在1911年也就被推翻了。

可喜的是生命比传說要顽强得多，所以神話对提索努斯所作的永生不死的判决，为了历史上統一国家的好处，减刑到有限的程度。馬克·奥理略的那个在四十岁上就看破世情的人，尽管可以在失去生活热情之后还活上五、六十年，但最后仍得要死掉；而一个一再抵挡死神的統一国家将会在时代的进程中风化掉，就象寓言里的那个盐柱一样，虽說是一个妇女的化石，但是終久还是消失了。

二十五 “舍己耘人”

有一句拉丁詩句說“蜂釀蜜，但并不单为自己。”① 这句陈旧的詩句通过家喻戶曉的比喻，却正表现了历史程序上統一国家的迷离处境。这些似乎很显赫的国家是少數統治者在垂死文明的解体社会中的最后手泽。他們的主观意图是想保持住这种社会的逐渐減退的活力以保存他們自身，因为他們的命运正是維系在这一社会的命运上的。这种意图在长远时期內从来就沒有实现过。虽說如此，社会解体的这些副产品却在新的創造活动中担任了一个角色。它們虽則沒法拯救自己，但是对别人却做了好事。

一个統一国家的重要性既然在作为一个为别人服务的手段，那么它的受益者究竟是誰呢？这些受益者一定是三个可能的候选人中的一个——或者是那个垂死社会本身的內部无产者，或者是它的外部无产者，或者是某些与它同时代的外来文明；而在为其內部无产者服务时，这个統一国家将会扶植那些高級宗教之一，这些宗教都要使自己的神圣启示能深入內部无产者的心田。用博胥埃的話来說，“我們在地球上看见过的一切伟大帝国，都倚靠各种不同的手段，为宗教的利益和上帝的光荣貢献了它們的一部分力量，

① 在拉丁文的原詩句(Sic vos non vobis mellificatis, apes.)中，并沒有“单为”的字眼，但是很可能就是这个意思，因为詩人一定知道，如果蜜蜂自已一点蜜都吃不到的話，它們就要罢工了。

正如上帝通过他的那些先知者所宣称的一样。”

(1) 統一国家的可沟通性

我們下一步的工作是对統一国家的那些不自觉的服务，以及內部无产者、外部无产者和外来文明怎样来利用这些便利，作一个經驗性的考察；但是我們先得回答一个先决問題：一个被动的、保守的、守旧的，而且事实上从各方面看来都是消极的政治制度，它能对哪一个做出什么服务的事情来呢？用中国的那套生动的表现宇宙节奏的术語来說，一个这样沒有前途的阴性国家怎样能引起一个阳性活动的新潮呢？当然，在統一国家的蔭庇之下，一旦燃起一剎創造能力的火花，这点火花就有可能扩大为一个持久的火焰，而这点火花如果暴露在“混乱时期”的打击性狂风下就永远不会有这种扩大的机会了，这一点是容易看出来的。但是这种服务，虽則有价值，仍旧是消极的。即使在长时期內，統一国家也并不能因这种新的創造能力为它本身获得好处，然而这种創造能力却是統一国家所能給予那些受惠者的最高利益；既然如此，这种新創造能力的积极来源又是从統一国家的哪一种社会形势来的呢？也許綫索之一是在这里：复古主义表现了有一种与它自己作对的傾向，为了“把事情搞成另外的样子”的努力，却不知不觉地走上建設的道路。

举例說，把支离破碎的社会的残余組織容納在統一国家的政治組織之內，是既不能恢复那些已經崩潰了的东西，也不能防止那些剩余的东西继續瓦解；但是这种庞大的而且一直在扩大的社会真空的威胁，迫使政府违反自己的本意而成立一些制約性的制度以填满这种真空。罗馬帝国建国后两个世紀的行政史就提供了一

个典型的例子，它說明有时候有必要进一步使原来一直在扩大的鴻沟继續扩大。罗馬政治的秘密是間接統治的原則。在那些罗馬建国者看来，希腊統一国家是許多自治城邦的联合，而在希腊文化还沒有在政治上生根的区域，則成立若干自主的藩属作为边緣。行政的負担就交給这些地方当局。这种政策从来沒有慎重地修改过；然而，如果我們重新考察一下两世紀和平时期末的罗馬帝国时，我們将会看见这种行政机构事实上已經改变了。那些藩属已經改为省治，而这些省治本身已經变成直接和集中統治的机构了。管理这些地方政府的人才来源逐漸枯竭了，中央政府面临这种地方行政人才日益缺乏的情形，就逼得不但用帝国派遣的总督来代替那些藩属的諸侯，而且把那些城邦的行政管理交給指定的“管理官員”了。到了最后，罗馬帝国的全部行政已經掌握在一个以等級制組織起来的官僚机构手里了。

那些地方当局当然不愿意接受这些改革，但是那些中央当局也和他們一样并不热心于促进这些改革；他們同样都是“实逼处此”。虽說如此，改革的后果却是带有革命性的，因为这些新制度非常有“可沟通性”。在前面(见中譯本中册第267—330頁)我們看见一个社会解体时代的两个主要特征是杂乱感和划一感；这两个心理傾向虽則从主观立场看来也許是对立的，但是它們却暗暗产生了同样的客观后果。这种主要的时代精神使那些由統一国家拿出来的新的制約性制度具有一种“可沟通性”，就仿佛海洋和草原从其自身的地理性质(而不是从其人性的心理性质)所获得的沟通性一样。

“正如大地的表面容載所有人类一样，罗馬也是这样把世界上所有的民族都納进它的怀抱，就象海洋接受江河一样。”阿里斯提

德就这样說过，我們在上面也已引用过了；而本书的作者在他接触到阿里斯提德的著作之前，在自己的一段文章里也用过这一同样的比喻。

“作者对这个帝国的个人观感最好用一个比喻来說明。那就象一片大海，而那些星罗棋布的城邦都沿着海边环繞着它。地中海初看上去，跟那些供給它水源的江河比起来，好象很不重要。那些江河，不管是清是浊，都是活水；而海则是咸的、靜止的、死的。然而当我們把海研究一下，我們就发现海里也有运动和生命。海里一直有許多无声的水流从这一部分流往另一部分，而海面蒸发掉的水也并沒有眞正消失；这些水将在遙远的地带和季节降为滋生万物的甘霖，原来的咸苦完全蒸发掉了。而且当海面的水上升为云雾时，海中深处的水就相继升上来代替它。海洋本身就一直在运动着，并且創造地运动着，但是这片巨浸的影响却扩大到它的海岸以外很远的地方。我們发现海在大陆的辽远腹地和从来沒有听說过的民族之間，都調节气候的悬殊，加速植物的生長，繁殖动物和人类的生命。”①

那些通过統一国家的沟通媒介所表现的社会运动，事实上是纵横都有的。横的运动的例子是罗馬帝国內药草的传播（这是根据大普利尼在其“博物史”〔Historia Naturalis〕中所記載的）和把紙的使用从阿拉伯哈里发的东陲传至西陲。紙的使用于公元751年从中国传到撒馬尔罕，于公元793年传至巴格达，于公元900年传至开罗，約在公元1100年传至非斯，几几乎达到大西洋，并在公元1150年传至伊比利亚半島的哈提伐。

纵的运动有时候比較不容易捉摸，但是它的社会影响往往更

① 湯因比：“希腊的遺产”（Toynbee, A. J.: in The Legacy of Greece. Oxford 1922, Clarendon Press），第320頁。

加重要——这从日本德川幕府的历史上可以找到証明。德川幕府是远东社会中日本的統一国家。德川王朝努力使日本和世界其它部分隔絕开来；在差不多两世紀的时間里，它的这套政治手腕都做得很成功；但是它却无力制止一个隔絕的日本帝国內部的社会变化过程；尽管它努力把从前一个混乱时期所継承下来的封建制度固定为一个永久的制度，也仍旧制止不了这种社会变化。

> "貨币經济的侵入日本……引起了一个紆緩的但是不可抵御的革命，而以封建政府的崩潰以及在隔絕了二百多年之后又与外国恢复交往为其頂点。打开这些門戶的并不是从外面来的召喚，而是內部发生的爆炸……〔那些新的經济力量〕的重大影响之一就是城市居民財富的增长，这是靠損害武士和农民而取得的。……諸侯及其下僚把自己的錢財用来购买手工艺者生产的和商人販卖的奢侈品，因此据說到了公元 1700 年左右时，他們所有的金銀差不多都流到城市居民的手里去了。他們于是靠赊帐买东西。不久他們就欠了商人阶級一大笔債，逼得只好抵押或者出卖他們的稅米。……这样很快就弄得百弊丛生、不可收拾。商人都搞起米粮轉售和投机的事情。……因这种情形获利的只有一个阶級的成員，而且并不是所有的成員。这些人就是商人，特別是經紀人和放債的人，这是些被人們瞧不起的买卖人或城里人，在理論上，这些人只要出言不逊，任何武士都可以杀掉他們而不受任何处分。这些人的社会地位仍旧很低，但是他們口袋里有的是錢，他們的地位就逐漸提高了。到了 1700 年，他們已經成了国內最强大、最有胆識的人物，而軍人阶級則逐漸丧失原有的势力了。"①

丰臣秀吉在 1590 年征服了反对他的独裁的最后抵抗。如果

① 三索姆："日本：文化小史"(Sansom, G. B.: Japan: a Short Cultural History. London 1932, Cresset Press)，第 460—462 頁。

我們把1590年看作是日本統一国家創建的一年，那么我們就会看出这片大海深处的水从下层升到浮面上来，造成一个不流血的社会革命，只不过花了一百年多一点的时間，而丰臣秀吉的继承者們本来是企图把这个統一国家冻結为一个几乎象柏拉图理想国那样固定不变的国家。德川幕府的統一国家在文化上曾經达到一个异常的和諧程度，鉴于这一点，这里所产生的后果就更加惊人了。

統一国家的"可沟通性"几乎可以从我們所熟悉的历史里找到无数事例来說明。

(2) 和平的心理

統一国家是作为治疗混乱时期的各种时弊的万灵丹而为它的創建者所建立并为它的百姓所接受的。用心理学的名辞来說，它是一个建立和諧、維持和諧的制度；而这是对一个診断正确的疾病的眞正治疗。这里的疾病是一家人家的自行分裂，而且从两方面出现这种分裂。一种是相互爭夺的社会各阶級之間的横的分裂，一种是作战国家之間的纵的分裂。在前一个时期的各区域性国家之間的战爭結果是产生了一个碩果仅存的强国，而帝国締造者們的最高目的就是在把这个强国变为一个統一国家时，使他們和他們的同类人物即被征服的各区域性国家的少数統治者之間建立一种和諧。可是，不使用武力是一种无法限制在某一社会生活范围以內的心理状态和行为原則。因此，少数統治者着手在自己內部关系上所寻求的和諧，也必須普及于他們和內部无产者、外部无产者的关系上，以及他們和这个解体文明所接触到的任何外来文明的关系上。

这种統一的和諧使它的各种受惠者在不同程度上都得到好

处。它一方面使少数統治者获得某种程度上的复原，但另一方面却使无产者的力量相形之下更增加了。因为少数統治者的生气早已完了；如果用拜伦針对乔治三世的尸体所作的不敬的評論来說，和諧的“一切香料”只能“延长腐烂”罢了；可是这些香料对于无产者却有肥料的作用。因此，在統一国家所造成的休战期間，无产者一定增强，少数統治者一定减弱。統一国家創建者所实行的容忍，它的目的只在于消极地在自己人中間消除爭端，然而却給予內部无产者創立統一教会的机会；可是与此同时，內部无产者虽則在宗教上很活跃，在政治上却弄得很被动，这就給蛮族外部无产者（或者說邻近的异族文明）以可乘之机，趁这个統一国家百姓的战斗精神萎縮的时候，入侵并夺取对內部无产者的統治权。

少数統治者在自上而下地推行它本身的哲学或者“幻想的宗教”时，几乎总是失敗的；这一事实恰恰証明少数統治者不大能够从自己所創造的那些条件得到什么好处。在另一方面，我們却看见內部无产者往往很有效地利用統一国家的和平环境，自下而上地推行一种高級宗教，并且終于建立一个統一的教会；这不能不說是一件了不起的事情。

举例說，埃及“中王朝”本来是埃及的統一国家，而奥細立斯教会却利用这个統一国家取得了这种效果。巴比伦的統一国家新巴比伦王国和继它以后外来的继承国家阿凱米尼德王朝和塞琉古王朝，都同样被犹太教及其姊妹教拜火教所利用。罗馬和平所提供的机会則被若干相互竞爭的宗教抓住——这些宗教包括西貝利崇拜、伊細斯崇拜、太阳神教和基督教。在中国世界里，汉朝統治下的太平时期所提供的相应机会，則由印度无产者的大乘佛教和土生的中国无产者的道教相互爭夺。阿拉伯哈里发为伊斯兰教、印

度世界的笈多王朝为印度教也都提供了类似的机会。蒙古帝国曾有一个短暂时期，在从太平洋西岸到波罗的海东岸、从西伯利亚苔原南陲到阿拉伯沙漠北疆和緬甸丛林的广大幅員中建立了一个游牧族的太平盛世；它提供的許多机会引起了一大堆敌对宗教传教士們的向往；鉴于时間是那样的短暂，而这一机会却为景教徒、西方天主教会、伊斯兰教以及大乘佛教的喇嘛教派利用得非常成功，这是很了不起的。

那些高級宗教的传道者，由于从統一国家的有利的社会气候与心理气候如此經常得到好处，在某些情形下也觉察到这种恩典，而且把它說成是他們所宣扬的那个唯一真神的賜与。在"第二个-以賽亚书"、"以斯拉記"和"尼希米記"的那些作者看来，阿凱米尼德王朝就是耶和华特地用来传播犹太教的工具；而利奥大教皇（公元440—461年）也同样把罗馬帝国看作是上帝神圣地规定为用以推动传播基督教的。他在自己的第 82 篇讲道里写道："主預先决定使罗馬帝国存在，裨使这种无法形容的恩施（即基督降世为人）的影响能遍及于全世界。"

这种思想在基督教思想里已經成为老生常談，例如在密尔頓的"降生頌"里，这种思想就重新出现：

全世界到处不聞
战爭与杀伐之声：
长矛和盾牌高高地悬挂；
兵車鈎好，停在那里，
不染一点仇恨的血；
号角不再向士卒們說話；
王侯們坐着不动，恐怖的眼睛

好象深知道他們的主宰来临。

这样一个大好时机簡直有点象天賜；然而，那种容忍的气候，在成功的教会及其活动于其中的統一国家之間的关系上，虽則有了一个有利的开始，但并不总是有利到底，而且有时候还会发生相反的作用。当然，在有些事例里，結果并不这样恶劣。奥細立斯教会就从来沒有受过迫害，而且最后和埃及少数統治者的宗教合并了。在古代中国，大乘佛教和道教之間，以及这些宗教和汉帝国之間好象一直保持着和好关系，一直到公元二世紀末古代中国統一国家解体时才算終了。

至于犹太教和拜火教，它們和新巴比伦王朝或者阿凱米尼德王朝的最后关系会是怎样一种情形，那就难說了，因为这两个統一国家都在很早的历史阶段就夭折了。我們只知道当阿凱米尼德王朝突然被塞琉古王朝取而代之，而且終于在幼发拉底斯河以西被罗馬人占据后，以塞琉古王朝和罗馬政权为政治工具的外来希腊文化的冲击使犹太教和拜火教都离开了它們向全人类宣扬救世福音的任务，而变成了叙利亚社会反抗希腊社会侵略的文化斗爭武器了。如果阿凱米尼德王朝象它在希腊之后的轉世化身阿拉伯哈里发一样終其天年，我們可以想象或是拜火教或是犹太教，都可能在一个宽容的阿凱米尼德朝庭的庇蔭下，預先实现伊斯兰教后来取得的成就；由于烏瑪雅系漠不关心而阿拔斯系恪守对非伊斯兰教徒中“經典之民”的宽容教誡，伊斯兰教受此惠益，曾逐步取得进展，沒有受到任何来自世俗政权帮倒忙之累，阿拔斯王朝的崩潰更带来了压倒一切的胜利，异教徒成批地集体自愿改教，以求在伊斯兰教堂的院子里躲避那即将来临的政治上王座虛位的风暴。

同样的，在原来古代印度統一国家孔雀王朝的基础上重整旗

鼓的笈多王朝里，佛陀以后的高級宗教印度教之排除佛教哲学，不但沒有受到笈多王朝的反对，而且也沒有受到任何官方迫害的法令所阻碍；这些法令，就当时来說，可以說是和古代印度文明的那种容忍和混合主义的宗教精神相反的。

上述的都是一个高級宗教受到統一国家和平局面的好处并为这个国家的政府自始至終容忍着的例子；与此相反，还有些高級宗教在和平进展中受到官方迫害而中断的例子，或者夭折，或者被迫参加政治或战爭。西方的天主教在十七世紀的日本和十八世紀的中国就几乎完全被根除了。伊斯兰教在中国元朝只在两个省份內站住脚，而且从来只是一个外来的少数，由于处境的危险还屢次激起武装行动。

作为基督教在对罗馬王朝取得胜利的前奏的那一次較量，其后果的不利作用是相当微小的。在以君士坦丁的皈依为結束的三个世紀里，基督教会一直处在触犯罗馬政策的危险中；因为除了帝国时代的罗馬一直疑忌各种私人集团以外，罗馬还有一个特別反对私人团体信奉和宣扬外国宗教的更古老、更牢固的传統；过去罗馬政府曾在两个突出事例上一度放松这种严厉的政策，一次是在汉尼拔战爭的危机时正式承认西貝利崇拜，另一个例子是对犹太教一直都容忍着，即使在犹太教狂热者使得罗馬人憤而想消灭犹太国家的时候也是如此，然而在公元前二世紀对酒神教徒的鎮压就是基督徒在公元第三世紀所受灾难的預兆。但是基督教会克制了以墮落为政治軍事团体来抵抗官方迫害的誘惑，而得到的报酬是使它成了一个統一教会和未来的继承者。

然而基督教会并不是毫不吃苦地就通过了这次磨难。它的胜利是基督教的柔順对罗馬武力的胜利，然而它并不銘記这个教訓，

反而念念不忘記使它的迫害者終于失敗的罪恶，对这些挫敗的迫害者空口拥护一下，而在他們死后进行道德上的报复。結果，基督教会自己很快地而且长期地也成了迫害者。

少数統治者在創造和維持統一国家上的成就，虽則在其精神領域內是由作为高級宗教創造者的內部无产者成了主要受益者，但是在政治領域內的好处却由別的人去享受了。在統一国家的情况下所产生的和平心理，使統治者担負不了保持自己政治命运的任务。因此这种从心理上解除武装的过程的受益者既不是統治者，也不是被統治者，既不是少数統治者，也不是內部无产者；这些受益者是国境以外的侵略者，这些侵略者可能是这个解体社会的外部无产者的成員，也可能是某些外来文明的代表。

在本书的前几章里我們曾經指出，表明某一文明灭亡（这和它的早一步的衰落与解体不同）的事件，通常总是为它国境以外的蛮族軍事首領、或者来自另一不同文化社会的征服者、或者这两种人接踵而来占据了那个已死社会的統一国家的疆土。这些蛮族的或外来的侵略者，为了自己的掠夺目的而利用統一国家造成的心理气候所取得的好处，自然是很明显的，而且用浅近的眼光来看，也是很惊人的。然而我們也早已指出，侵略解体中的統一国家所委弃的領土的蛮族侵略者都是些沒有前途的英雄；在后世看来，他們除掉凭借用史詩的語言写下自己墓志銘的才能給自己卑鄙的逃跑加上一层回首当年的光輝以外，肯定只是些可耻的冒险者。連一个阿其里斯也可以在“伊里亚特”里变成一个英雄呢。至于外来文明里那些好战传教士取得的成就，和教会的历史性胜利一比，也就太不可靠、太令人失望了。

从我們掌握其全部历史的两个事例里，我們看出一个为外来

征服者使其統一国家中途夭折的文明，能够钻进泥土，經过几世紀的冬眠，等待自己的时机，終于找到驅逐入侵文明的机会，而重新在历史中断的地方继續其历史上的統一国家的阶段。古代印度文明差不多隔了六百年才显示了这种本領，古代叙利亚則在希腊文明的洪水中沉浸了将近千年方才恢复。它們的功績的华表就是笈多王朝和阿拉伯哈里发，它們分别恢复了原来孔雀王朝和阿凱米尼德王朝所体现的統一国家。在另一方面，巴比伦社会和埃及社会則是最后被吸收在古代叙利亚社会体里，不过巴比伦社会在居魯士推翻了尼布甲尼撒的新巴比伦王国之后，仍保持其文化面貌有六百年之久，而埃及社会則以“中王朝”的崩潰結束其自然生命后，还維持了不下两千年的时間。

所以根据历史的証据，一个文明企图用武力吞噬并消化另一个文明可以有两种不同的結果。可是这些証据表明，即使这种企图最后能够实现，也要过几百年甚至上千年才能获得保証；这說不定会使二十世紀历史学家在預測西方文明晚近吞并其同时代文明的最后結果时，稍微謹愼一点，因为即便是这种努力中年代最久远的，也沒有多少年头，而經过的历史也还是整个历史的一个极小部分。

試拿西班牙征服中美洲来說，有人說不定认为虽則那个外来的代替品——新西班牙的西班牙总督政权形式——換成了墨西哥共和国，取得了西方国家的承认，但是中美洲社会被吸收进西方社会体則已是一件无法改变的事实了。然而1821年的墨西哥革命又继之以1910年的革命；在这次革命里，那个被埋葬的但处于冬眠状态的本地社会突然伸动一下，又昂起头来，并掙破了浇在它的坟墓上面的那层文化外壳，这层外壳是当初那些卡斯提尔征服者自

认已經杀掉本地社会并把它推进坟墓后加上去的。这个中美洲传来的預兆使人不禁怀疑到，西方基督教社会在安地斯世界和别处的文化征服說不定迟早也証明是鏡花水月而已。

中国、朝鮮和日本的远东文明，虽則远在一百多年前就屈服于西方势力，但显然一直要比中美洲的文明强大得多；如果墨西哥的本地文化在埋沒了四百年之后仍然能够恢复的話，要設想远东文化注定最后会被西方文化或者俄国所同化，那未免太卤莽了。至于印度世界，1947 年英国統治政权的两个继承国家的成立，不妨理解为墨西哥 1821 年革命的和平实現形式；在写作本书的时刻，我們不妨預言在印度正如在墨西哥一样，当这两个被解放的国家被接納到西方国家礼遇的圈子內时，这种政治上的解放虽則表面上阻止了西方化的过程，但說不定会成为一个暫时为西方浪潮淹沒的社会的文化解放的第一步呢。

还有那些最近已被西方国家承认独立的阿拉伯国家，由于成功地摆脫了鄂图曼政治优势和埋沒其本国文化四百年之久的伊朗的文化外壳，也能够实现这种雄心。阿拉伯文化的潜在遺留力量迟早將排斥那种外国气得多的西方文化的影响，这还有什么疑問呢？

这一段考察改变别国文化的总印象使我們得到以下的結論：一个統一国家所能提供的好处，其唯一真正受益者是內部无产者。外部无产者得到的利益总是虚幻的，而那些外来文明所获得的好处則往往是不持久的。

(3) 帝国組織的可利用性

上文我們已經检視过統一国家的两个一般特征——它們的可

沟通性和它們的和平心理——的影响，现在我們可以考察一下它們的个别具体机构对受惠者所提供的可利用之处。統一国家曾煞費苦心地創立并維持这些組織；可是这些組織往往会发觉自己的历史使命起着原来創立者从未想到过的作用。这里，我們是按照稍微广泛的意义来使用組織这一名詞的；它可包括下列各項：交通系統，卫戍站和殖民地，行省制，首都，官方語言和文字，法律，历法、度量衡和貨币，常备軍，文官制，公民权。对于这些制度，下面将分别予以評述。

交通系統

交通系統之所以列在第一位，这是因为它是統一国家賴以生存的首要組織。它不仅是統一国家在其領土上的軍事指揮的工具，而且也是政治控制的工具。这些人为的帝国生命綫所包括的內容，远多于人造的道路，因为河流、海洋和大草原所提供的“自然”公路，除非有效地設置了警察，是不能作为有效的交通綫的。运輸方法也是需要的。在历史上迄今所知道的大多数統一国家內，运輸方法曾表现为帝国邮政的形式，而“邮差”——如果我們可以把这个熟悉的名詞应用于这种服务的官吏，无論中央的或地方的——大多也是警察。在公元前第三千年紀时期，公共邮政制度似乎曾是苏末和阿卡德帝国政府組織的一部分。在这以后的两千年，我們在同一地区看到阿凱米尼德帝国把这个制度提到更高的組織水平和更有效能的水平。阿凱米尼德的政策，即利用帝国交通系統来維持中央政府控制各省的政策，后来又出现于罗馬帝国和阿拉伯哈里发的行政組織中。

确是沒有什么奇怪，类似的組織在全世界的統一国家中都可以看到。古代中国統一国家的革命的建立者秦始皇帝，就是由他

的京城向四面八方輻射出去的公路的建造者，并曾采用严密的有組織的监察制度。印卡人也曾利用公路将他們的各征服地結成一体。一个消息能在短短的十天之內从庫斯科传达到基托，这两地之間的直綫距离約有一千哩，而道路距离也許还要加上一半。

显然，統一国家的政府所建造和維持的公路，能够应用于原来未曾考虑到的各式各样的目的。在罗馬帝国后期，如果不是帝国无意地提供了那么良好的交通綫，入侵的外部无产者的軍事集団在展开他們的掠夺时可能要緩慢得多。但在罗馬大道上，还有比阿拉立克更有意思的人物。当奥古斯都以“罗馬和平”强加在皮西底亚时，他不知不觉地为圣保罗第一次传教旅行鋪平了道路：圣保罗在潘菲里亚登陆，并得安然旅行到皮西底亚的安提阿，爱科尼阿姆，利斯特拉和德比。又由于庞貝肃清了地中海沿岸的海盗，圣保罗才得进行他最后一次重要的航行，从巴勒斯坦的該撒利阿到意大利的彪泰奥利，用不着除了冒风暴与船难的天灾之外再冒人为的危险。

罗馬和平对圣保罗的后继者来說，也是一个同样有利的社会环境。在罗馬帝国存在的第二世紀后半期，里昂的圣爱利尼阿斯在頌扬天主教会在整个希腊世界的統一时，曾对帝国的交通便利給予一种含蓄的贊辞。他写道：“在接受这个福音和这个信仰后，教会尽管分散在全世界，但它小心地保存了这些宝物，好象它是住在同一个屋顶下面”。又在两百年后，一个气憤的异端历史学家馬尔西里努斯抱不平地說道：“大批主教，借口他們所称的‘宗教会議’的事情，揩油公家驛馬，来来往往”。

上面的論述①已闡明很多关于交通体系被一些未曾計及的受惠者所利用的事例，我們可以把这种趋势认为是一种历史“法則”

的表现。在1952年时，这一結論引起了关于西方化世界前途的一个重大問題；而这个世界就是本书的作者和他同时代人所生活的世界。

到1952年时，西方人的精力和技能用于改进交通系統方面已約有450年之久，他們以进步得越来越快的技术使地球上可以居住、可以交通的地面連結在一起。过去，近代西欧的先驅水手們曾使用依靠风向而航行的木帆船使自己成为一切大洋的主人，而现在这些船只已让位給用机械推动的巨型鉄甲船了；过去人們用六匹馬拖着的馬車在泥濘小路上旅行，而现在人們乘着汽車在以碎石和水泥鋪設的大路上旅行了。过去，鉄路曾和公路竞爭，而现在飞机又和一切水陆运輸工具竞爭了。与此同时，那些无需載运人們身体的交通方法，已經出现并使用，例如电报、电話和无綫电传真——視觉和听觉的传真。在这样广大的地区內，人类交际的各种方式，从来未曾获得这样高度地传达。

这些发展预示了那些曾出现这类技术奇迹的社会可达到政治上的实际統一。然而在写作本书的时候，西方世界的政治前景尙属模糊；因为即使有的观察家确信某种形式的政治統一迟早一定会出现，但它出现的日期和它出现的形式，还是不能想象的。现在的世界，在政治上还是分裂为六十个或七十个独立主权的区域性国家，但它已經发明了原子弹；在这个世界里，显然可能使用"消灭战斗力的打击"的老方法，以强求政治上的統一；如果在这种场合如象在过去很多其它场合那样，由一个碩果仅存的强国，以武断的

① 这里只是原著的节录。汤因比先生在原著中綜述了許多統一国家的交通系統的各种利用。——节录者

命令来硬搞和平，那末为这种武力統一所付的代价，按道德、心理、社会和政治的（不要說物质的）破坏来計算，比起过去为很多其他类似事件所付的代价要多得多，这也是很可能的。同时，这种政治統一也有可能通过另一种自愿协作的方法来完成。但不管对于这个問題所找出的解决方法如何，可以有把握地預言：这个遍布世界的新交通网会发现自己的历史使命变成为被原来未曾考虑的受惠人所利用的习见的啼笑皆非的任务。

在这种情况下，誰将得到最大的利益呢？大概不会是外部无产者的蛮族。尽管在我們中間已經有过并可能将再有"新的野蛮的阿提拉"，如希特勒这一类堕落文明的叛徒，但我們无須为这遍布世界的交通网而担心于域外眞正蛮族的可怜残余①。另一方面，现有的高級宗教——它們的領域已互相連接并已和越来越小的异教"原始人"地区連接——早已开始利用了这种交通上的便利。那个曾从奥伦梯河冒险到泰伯河的圣保罗，曾急切地要在比地中海更广闊的海面上进行冒险航行。在他的第二次旅行时，他曾搭乘一只葡萄牙木船，繞过了好望角，而到达印度②。于是，他再向东前进，在他的第三次旅行时，穿过了馬六甲海峽，而到达中国③。这个不知疲倦的使徒，又換乘西班牙楼船，从加的斯横渡大西洋而到达委拉克鲁斯；再从阿卡普尔科横渡太平洋而达到菲律宾群島。西

① 在写作本书时，1954年，肯尼亚的茅茅运动可以认为是这些残余蛮族的最著名的抗議。

② 景教徒留居在特拉凡科尔算是基督徒改变印度人信仰的第一次企图；耶穌会徒到阿克巴宫廷，算是第二次企图。

③ 第七世紀，景教徒留居西安，算是基督教改变中国人信仰的第一次企图；十三世紀和十四世紀西方基督教传教士經由陆地到中国，算是第二次企图；十六世紀西方基督教传教士經由海道到中国，算是第三次企图。

方基督教，也不是利用西方交通工具的唯一的现存宗教。东正教尾随着那些以西方武器装备着的哥薩克殖民先鋒队，从卡馬河曾慢吞吞地跋涉长途而达到了鄂霍次克海。十九世紀时，当扮作苏格兰医生传教士大卫·李溫斯敦的圣保罗在非洲传布福音，医治病人拌发现湖泊和瀑布的时候，伊斯兰教也正在活动。可以想象，大乘佛教总有一天会回忆到它从摩揭陀走了一系列官道而达到洛阳的这一次惊奇旅程；并由于这种兴奋的回忆，它会很好地利用飞机和无綫电这一类西方发明来进行它的普渡众生的工作，就象它在过去曾利用过中国印刷术的发明那样。

由于这种在世界范围内进行传教活动的刺激所引起的問題，不单单是有关宗教的地理政治学的問題。已經被承认的高級宗教进入了新的传教領域时，就产生了这样一个問題：宗教的永恒眞髓能否区别于它暂时的偶然现象。由于各种宗教的互相接触，又引起了另一个問題：它們終究能否生存而且同时拌存，或者是否其中之一将接替其余的宗教。

有些統一国家的統治者——象亚历山大·賽維魯斯和阿克巴——傾向于宗教折衷主义的理想，他們曾把詭辩心理和柔軟心肠連在一起，而他們的实驗，已經証明是毫无結果。另有一个理想曾鼓舞了冒险的耶穌会传教士——象薩維厄和利瑪竇——这批使徒是各种教派中最早抓住近代西方技术家对征服大海所提供的机会。这些大胆的宗教开路先鋒曾指望为基督教抓住印度和远东世界，正如圣保罗及其后継者当年曾抓住希腊世界那样；但他們——被賦予了和他們的忠勇相称的智慧——已經看出：如果不履行一項苛刻的条件，他們的事业是不会有所成就的，然而他們未曾因此而退却。他們了解到一个传教士在传布福音时，必須使用他的未

来信徒所懂得的語言——理智的、美学的和情感的語言。福音的眞髓越有革命性，用通俗而又相宜的表现方法作为掩飾就更为重要了。但这样做，就要剝去福音的不适合这項目的的外衣，而这种外衣又恰恰是传教士們从他們的文化传統里承袭而来的；其次，它还要求传教士自己負責决定，在他們宗教的传統說法里究竟什么是眞髓，什么是偶然现象。

这項办法的难关是：传教士在他要传教的非基督教社会的路上搬去一个障碍的同时，却又在他的教友足前放下另一个障碍；近代早期耶稣会传教士在印度和中国就曾因此触礁而遭受了船难。他們由于相互竞爭的传教士的嫉妒和梵蒂岡的頑固而成了牺牲品。但这还不能认为是事情的結局。

如果基督教在巴勒斯坦誕生时所包扎过的地方性襁褓未曾被塔苏斯的保罗大力除去，那么，罗馬墓窖的基督徒艺术家和亚历山大港神学派基督教哲学家将永远不会获得机会，依照希腊人的幻想和思想来闡明基督教的眞髓而为希腊世界的改变信仰鋪平道路。其次，如果奥利金和奥古斯丁所宣扬的基督教在二十世紀还是不能脫除它在历史旅程上，在叙利亚、希腊和西欧的一連串驛站所加的装飾，那么，它目前也不能够利用那些为各种现存高級宗教所开放的遍及世界的机会。如果一种高級宗教容許自己深深地沾染上暂时性文化环境的痕迹，它是注定要变为停滞而陷于尘緣的泥坑里的。

相反，如果基督教終于走上另外一条道路，它在将来时期的社会里，可以重演它在罗馬帝国曾經完成过的事业。由于罗馬的交通工具所提供的精神交流的机会，基督教得以从它所碰到的其他高級宗教和哲学里吸取并承袭了它們的精华。在一个物质上已由

近代西方很多技术发明連接起来的世界里，印度教和大乘佛教可以作出的有益貢献，不会少于过去伊細斯崇拜和新柏拉图主义对基督教的理想与实践所曾作出的貢献。再者，如果在西方世界里，該撒的帝国有兴有衰——他的帝国总是在經历几百年的一段时期后要崩潰或衰亡——一个历史学家在1952年瞻望未来时，可以想象：基督教将是一切哲学——从伊克那吞到黑格尔的哲学——的继承者和一切高級宗教的继承者，这些宗教可远溯到圣母和圣子的永远潜在的崇拜；他們在伊細塔和丹末兹的名义下曾沿着官道开始他們的行程。

卫戍站和殖民地

由忠心拥护帝国統治的人們——他們可能是现役軍人、民兵、退伍兵或老百姓——所組成的屯垦地，是任何帝国交通系統中的构成部分。这批看家狗的存在、勇武和警戒，提供了交通上必不可少的安全；如果沒有这种安全，道路、桥梁等等对于帝国当局是沒有什么用处的。边境卫戍站也是交通系統的一部分，因为边境防綫历来是侧面的公路。但是除了为警备或防御的目的而設立卫戍站以外，統一国家还建立了殖民地，其动机可能是为了积极性的目的，即复兴那些由于在先前的混乱时期中的破坏性斗爭而遭受了蹂躪的地区。

当該撒在卡普阿、迦太基和科林斯的荒蕪地上建立罗馬公民的自治殖民地时，他的想法正是这样的。在以前希腊各区域性国家之間进行生死搏斗的过程里，当时罗馬政府曾故意选出卡普阿作为懲罰叛逆、协助汉尼拔的例子；选出迦太基作为懲罰几乎打敗罗馬本身的罪行的例子；同时也曾武断地挑出亚該亚同盟成員中的科林斯，而給予同样的处理。在該撒以前的共和时期，保守派曾

頑固地反对复兴这三个著名城市；这与其說是出于恐惧，不如說是出于純粹的报复心理。关于如何处理它們的拖延不决的爭論，在相当时期后，变成一个具有更大意义的爭論了。罗馬統治的存在理由是建立起这种統治的一个特殊国家的自私利益呢，还是帝国的存在是为了希腊世界（罗馬已成为这个世界的政治化身）的公共福利呢？該撒同元老院斗爭的胜利，是一个更为自由、仁慈和理想观念的胜利。

在該撒所建立的制度和他所接替的制度之間，存在着德性上的显著差别；这項差别，不单单是希腊史上的一个特殊现象。在其他文明的历史上，从混乱时期轉向統一国家时对于使用和滥用权力的态度，也有类似的变化。不过，尽管我們可以看出这条历史"法則"，可是它却有許多例外。一方面，我們看到在混乱时期中不仅产生了被連根拔起而又痛苦的无产者，而且也产生了规模宏大的殖民事业——亚历山大大帝在远超乎阿凱米尼德帝国的旧疆界上所建立的一大批希腊城邦，就是例証。另一方面，少数統治者的心理轉变，虽然应該是跟着統一国家的建立而来的心理变化，但这种轉变很少是稳定的，所以他們常常会退到过去混乱时期的野蛮行动上去。大体說来，新巴比伦王国是拥护巴比伦世界內地反对它的边境上亚述人的野蛮行为的精神革命的；但新巴比伦王国也陷于連根拔除犹太人的暴行，很象亚述人曾連根拔除以色列人那样。巴比伦曾允許它所囚禁的犹太人苟延残喘到它的继承者阿凱米尼德帝国释放他們重回家园，而尼尼微的牺牲者"失踪的十族"則被清算得一干二淨，除了在英国的以色列人的幻想中以外，他們是永远失踪了；如果有人根据这一事实就认为巴比伦比尼尼微具有道德上的优越性，那可能是一种幻想。

然而，尽管有些例外，下面的說法还是有很大眞实性的：一个比較有建設性和仁慈观念的殖民政策是統一国家的特征之一。

上面我們已經在以軍事或警戒为目的的卫戍站和以社会或文化为目的的殖民地之間作出区别；但这种区别，毕竟只是目的上的差别，而不是后果上的差别。我們看到，帝国締造者在統一国家边境和內地所建立的常备卫戍站，差不多沒有不隨即出现一个非軍事人員的居留地的。古代罗馬軍团的士兵，虽然在他們的现役时期不得正式結婚，但实际上他們却被准許和一个“女人”发生永久的婚姻关系而組織家庭；而且他們在退伍之后，可以把这个“女人”作为正式妻室，他們的子女也可以取得合法的地位。阿拉伯的移民（muhājirah）确是被准許把妻小帶到他們所駐扎的营地。这样一来，罗馬和阿拉伯的卫戍站就成了非軍事人員居留地的核心；在各个时代的一切帝国內，帝国卫戍站的情况，一定都是这样的。

除了由于軍事駐防而产生的意外副产物之外，也有以建立殖民地为目的而建立的平民殖民地。例如，奥斯曼人曾把改信伊斯兰教的阿尔巴尼亚人移殖于安那托利亚东北地区，在那里阿凱米尼德王朝曾賜給波斯貴族以封邑。奥斯曼人在他們国內腹地的商业中心，还曾設立从西班牙和葡萄牙流亡来的犹太人的平民社会。古代罗馬的帝王們在他們帝国的落后地区也曾建立許多殖民城市，作为文明的中心（按照情况，作为拉丁化或希腊化地区）。其中，可举亚德里亚那堡作为一例；这个名称迄今还令人回忆起在二世紀时使野蛮的色雷斯人摆脫了野蛮传統的一个伟大皇帝的功績。西班牙的帝国締造者，在中美和南美也曾推行同样的政策。这些西班牙的殖民城邦成了外来統治的行政組織和司法組織的細胞；

而且也象它們的希腊殖民典范那样，在經济上是寄生的。

“在英屬美洲殖民地上，城市的兴起是为了滿足乡村居民的需要：在西班牙的殖民地上，乡村人口的增长是为了滿足城市的需要。英国殖民者的主要目的，一般是要居住在乡村，以耕种土地来获得他們的生活所需；西班牙人的主要計划是住在城市，而从那些在种植场上或矿场里劳动的印第安人或黑人那里获得他們的生活所需。……因为在田間和矿场都有土人的劳动可供剝削，所以乡村人口几乎全是印第安人”①。

我們还可以看到，在統一国家历史的后期阶段，有一种形式的內部移民运动往往变得很突出，这就是把蛮族农民移殖于因蛮族本身入侵的破坏或因衰亡中的帝国本身的某种社会疾病而变为人烟稀少的地区。在“名人志”(Notitia Dignitatum)关于戴克里先以后罗馬帝国的記載里，可以看到一个典型的例子：在那里描述了在罗馬的高卢、意大利和多瑙河行省的領土上有大批日耳曼人和撒馬里亚人的共同居留地。这些蛮族居民被称作“半奴隶”(laeti)；这个专門名詞来源于西方日耳曼語中指半奴役状态的外来居民的一个字；由此可以推論：他們是那些失敗了的蛮族敌人的后裔；他們因过去的侵略行为在被强制或劝导的情况下变成和平的耕种者，来耕种那些被他們过去的侵袭所破坏了的“应許之地”作为他們应得的报复或懲罰。所以，他們被謹愼地移殖于內地而不是在边境附近的地区。

考察了統一国家的統治者所設立的卫戍站和殖民地以及因此而产生的人口迁移的情况，可见这些制度，不管它們在其他方面的

① 哈林：“美洲的西班牙帝国”(Haring, C. H.: The Spanish Empire in America. New York 1947, Oxford University Press)，第160、159頁。

功过如何，一定会加剧混合化和无产者化的过程；我們在前面已經把这种情况視为混乱时期和統一国家的特征。因此，在边境上設立的永久軍事卫戍站成了少数統治者同外部无产者、內部无产者同化的坩堝。边境的守兵和敌对的蛮族軍事集团，跟着光阴的流轉，往往会互相同化起来，先是在軍事技术方面，然后是在文化方面。少数統治者由于在边境上同外部无产者的接触而野蛮化；但在这以前好久，他們由于和內部无产者的亲睦关系而早已鄙俗化了。因为帝国締造者很少能保存充分人力或充分的备战热誠以致认为可以无須帮助而可保持并捍卫他們的帝国。所以，他們在初期从那些未曾丧失战斗力的属民中招募新兵来增强自己的軍队。而在后期，他們也从域外的蛮族招募新兵。

从这种混合化与无产者化的过程里，究竟誰取得最大利益呢？最明显的受惠者表面上是外部无产者；因为蛮族从文明国家的軍事前哨所获得的教育——先是在敌对的地位上，后来是在佣兵的地位上——能使他們在帝国崩潰的时候，橫越破碎的防綫并为自己建立继承国。但我們已談过，这些“英雄时代”的成績是暂时性的。在罗馬帝国和阿拉伯帝国，从有組織的人口重新分布和相互混合里，最后的受益者，在前一场合是基督教，在后一场合是伊斯兰教。

在潛在的宗教势力异常扩张的时候，烏瑪雅德哈里发的軍事防区和边境卫戍站，显然成了伊斯兰教的无价根据地，在六百年的过程里，伊斯兰教由于这种扩张改变了它本身，因而也改变了它的使命。原来，在公元七世紀，当伊斯兰教崛起于阿拉伯半島上时，它只是在罗馬帝国省区內爭取继承国地位的一支蛮族軍事集团的特殊教派。但到了十三世紀，它已成为一种統一教会；它給那些在

叙利亚文明瓦解时因阿拔斯哈里发的垮台而失掉熟悉的牧人的群羊，提供了庇护所。

在下列事件后，伊斯兰教的势力继續存在下去的秘訣是什么呢？——在它的創始人逝世后，在阿拉伯帝国最初締造者垮台后，在阿拉伯人的伊朗接替者衰落后，在阿拔斯哈里发被推翻后以及他們自己在哈里发废墟上所建立的短命的蛮族继承国崩潰后。这可以从烏瑪雅德时代哈里发国家內非阿拉伯臣民中間改信伊斯兰教者的宗教經驗里找出解释。这些信徒本来主要是为了社会自利心而皈依了伊斯兰教，但后来伊斯兰教深入人心，因而这些信徒的信仰比阿拉伯人自己还要眞誠。一种能够因其眞正价值而贏得虔誠信仰的宗教，决不会跟着那个为非宗教的目的而成功地利用它的政权一起兴亡的。如果想一想下列情形，就会觉得伊斯兰教的精神胜利更是难能可貴了：其他高級宗教都因被利用于政治的目的而遭受了致命伤；而伊斯兰教則不仅曾被它的創立人的后继者，而且曾被穆罕默德本人置于危险境地，这就是說，穆罕默德在从麦加迁到麦地那后，成了一个出色的、成功的政治家而不复是一个显然未成功的先知。所以，通过历史上的悲剧諷刺，伊斯兰教由于它的創立人的緣故曾冒过危险，然而它能渡过这种危险，这是一項高超的艺术；在这項高超的艺术里，伊斯兰教在几百年期間証明了穆罕默德帶給人类的宗教教义的崇高价值。

这样看来，在哈里发国家的历史上，帝国締造者所深思熟虑的建立卫戍站和殖民地并管理人口的轉移和混合的政策，曾产生既非始料所及又非預期的效果——加速了高級宗教的发展；而在罗馬帝国的历史上，由于同样的原因，也曾出现过相应的效果。

在罗馬帝国的开头三百年，那些边境上的軍事卫戍站对于宗

教影响的传布显然是最为活跃；而沿这些防綫传布得最快的宗教是希腊化赫梯人的多立克的“丘辟特”崇拜和希腊化叙利亚人的太阳神崇拜（这原是伊朗人崇拜的神）。我們可以追寻这两种宗教从幼发拉底斯河畔的罗馬卫戍站传布到多瑙河畔、日耳曼防綫、莱茵河畔和不列颠的罗馬边防城等地罗馬卫戍站的行程；这一情况使人想起同时代的大乘佛教的进程：当时，它从印度斯坦起繞过西藏高原的西侧，长途跋涉；最后，从塔里木盆地边緣沿古代中国統一国家为防御欧亚草原上游牧族的入侵而在边境上所建立的一連串卫戍站，而达到了太平洋沿岸。在这以后，大乘佛教从古代中国的西北边区伸入了內地，因而成了古代中国內部无产者的統一教会，并終于成为后来西方化世界的四大高級宗教之一。上面所說的太阳神教和多立克的“丘辟特”崇拜的命运，則較为平凡。因为这两种好战的宗教同罗馬帝国軍队的命运是連在一起的，所以在三世紀中叶罗馬軍队受到暂时性挫折时，它們也遭到了打击，而且从此永远一蹶不振。至于說如果它們有什么恒久的历史意义的話，那末，它們是基督教的先驅，它們是永远上涨的宗教传統之流的支流；当基督教沿着另一渠道注入罗馬帝国时，这股宗教传統之流汇合了許多水流而注入基督教为自己所挖掘的河道內。

当多立克的“丘辟特”和太阳神利用边境上卫戍站作为阶石从幼发拉底斯河向西北前进到莱因河时，圣保罗也相应地使用了該撒和奥古斯都在帝国內地所建立的殖民地。圣保罗在第一次传教旅行中，在皮西底亚·安提阿和利斯特拉的罗馬殖民地上播撒了基督教的种籽；在第二次旅行中，在特洛阿斯、腓立比和科林斯的罗馬殖民地上也播撒了种籽。当然，他决沒有限于停留在这些殖民地上；例如，他在埃腓薩斯古希腊城曾逗留了两年之久。然而，

他曾在科林斯住过十八个月，在使徒时代以后的教会生活中曾占有重要的地位；而且我們可以推想，基督教团体在科林斯之所以占有优势，一部分是由于該撒在那里所建立的罗馬自由人殖民地具有世界性的緣故。

然而，在基督教所利用的罗馬殖民地中，最重要的例子不是科林斯，而是里昂；因为基督教在从殖民地到殖民地的推进中，并不因为达到了大都会而停步，也不因为圣保罗的逝世而終止。公元前43年，在罗尼河与索恩河汇合处形成的三角地带上仔細选定的地方，建立起来的路格雕南①，不仅在名义上而且在实际上是罗馬的殖民地；这个真正意大利人血統的罗馬公民居留地，位于由該撒征服而并入帝国版图的高卢广闊領土的大門口；按照原来的計划，要使罗馬文化通过阿尔卑斯山以北的这个殖民地輻射出去，正象罗馬文化曾通过阿尔卑斯山以南的老殖民地納尔朋輻射出去那样。路格雕南是在罗馬本城与萊茵河之間的唯一的罗馬卫戍站。而且，它不仅是阿尔卑斯山以北三个行省之一的行政中心；它也是"三省高卢会議"的正式开会地点，在那里，約有六十或更多州的代表在奥古斯都祭坛的周圍定期集合；这个祭坛是在公元前12年由德魯色斯建立的。事实上，路格雕南的建立，是有意識地要使之为帝国的重要目的服务的。可是，到了公元177年，在这块罗馬殖民地上已成长起一个具有相当势力的基督教团体，以致激起了一次屠杀；而在这里和在别处一样，殉道者的鮮血成了教会的种籽。因为正是在以后的二十五年中，路格雕南的主教爱雷耐——一个希腊学者，可能是叙利亚血統的人——制定了最早的天主教神学体系。

① 里昂古名。——譯者

罗馬帝国的基督教、哈里发国家的伊斯兰教和古代中国統一国家的大乘佛教，都曾利用过世俗帝国締造者为他們自己的目的而建立的卫戍站和殖民地。可是，就重要性来說，这些从有組織的重新安排人口所产生的意外的宗教后果还不及尼布甲尼撒倒退到亚述的野蛮方法所产生的后果；因为这个新巴比伦的好战皇帝，由于俘虏了犹太人，不仅曾促进现存高級宗教的发展，而实际上还引起了一种新宗教的兴起。

行省制

象統一国家締造者在他們的領土上所分布的卫戍站和殖民地那样，他們在这些領土上所划分的省区具有两个特殊功用：保持統一国家本身和保持那在統一国家政治組織內的社会体。关于这方面，可援引罗馬帝国的历史和印度的英属土邦的历史作为例子来說明：統一国家政治組織的这两种互不相容的功用，是要維持帝国締造者的至高无上的权力和塡补正在解体的社会的社会体中的政治眞空；这个眞空是由于統一国家以前的諸区域性国家的傾复或崩潰而出现的。

統一国家的創立者，为要防止失敗了的对手死灰复燃的危险，总是想用合并和直接統治的办法作为保险的措施；无疑地，这类措施的限度是决定于已被消灭的区域性国家的旧主和臣民对于故国的忠誠和哀悼的程度；而这种忠誠和哀悼的程度，又决定于征服的程度和該社会的过去历史（統一国家就是在該社会的領土上建立起来的）。当胜利的帝国締造者一举而建立了他們的統治、当他們把这种統治强加于各区域性国家之后，他們很有理由害怕他們的工作遭到激烈的破毁，因为这些区域性国家是久已习惯于享有并滥用独立主权的地位的。

例如，在古代中国，由于秦帝国在不到十年(公元前 230—221 年)之內建立起来而第一次完成了有效的政治統一。在这短短的时期之內，秦王政吞并了当时殘存的六国，因而成了古代中国統一国家的創立者，称作秦始皇帝。但他幷沒有能够以相等的速度来消灭过去那些統治者的复国之心；他将这一問題下議于群臣，引起了激辯；关于这一番爭辯，史家司馬迁描写得有声有色。不管問題爭辯到什么程度，确然，激烈的政策占得了上风，因而公元前 221 年，秦始皇帝下令，把新建立的統一国家划分为三十六郡。

在推行这項激烈措施时，秦始皇帝把在秦国已通行百年的軍事制度而非封建制度应用到被征服的六国領土內。但他很难期望这些被征服的国家欢迎这一制度，因为秦始皇帝是历史上习见的建立統一国家的代表人物，即得胜的边境人，而被征服国家的旧統治阶級看待他，很象四世紀希腊城邦市民看待馬其頓国王那样——就是，他只不过是一个"蛮人"而已。古代中国文化中心的人民自然傾向于崇拜那种由自己作为主要代表者的文化，而且儒家学派的哲学家又在不久之前已助长了这种自負之癖。这个学派的創立人曾診断古代中国社会的病根在于忽視了中国传統的礼仪和实践，幷认为主要的救济办法在于恢复中国早期封建时代想象的社会、道德秩序。但这种对半想象中的过去时代的尊崇，对秦国的統治者和人民幷沒有产生什么影响。所以当这个未开化的边境国家的制度突然强制施行的时候，怨声載道；而秦始皇帝的唯一回答就是采用更加专制的办法

这种政策終于激起了憤怒的爆发。在公元前 210 年秦始皇死后，全国各地爆发了起义；其結果是秦帝国的首都被一个起义領袖刘邦所占据；可是这胜利，即对古代中国統一国家締造者的革命式

事业的强烈反抗的成功，毕竟未曾引起旧制度的恢复。刘邦不是被剥夺的封建貴族的一員，而是一个农民；他成功地建立了一个持久性的制度，因为他既不企图重建不合时宜的封建秩序，也不想重建秦始皇帝的革命式的制度。刘邦的政策在于逐漸摸索道路，通过类似奥古斯都的妥协办法，以求实现前人該撤的目的。

在公元前207年秦朝的灭亡和公元前202年刘邦正式被承认为古代中国唯一主宰之間的短短时期內，另一个起义首領項羽曾进行恢复旧制度的試驗，而这一試驗已被証明其为徒然。在項羽失敗后，当刘邦自立为古代中国的唯一主宰时，他的第一項措施就是把土地分封給他的最有功劳的将領們，甚至只要項羽的封邑持有者臣服于他，他也就不加干扰。但后来有些受封的将領一个又一个地被罢免并处死，而其他封邑持有者也常常受命从一个封邑移轉到另一个封邑，这样，就不使他們有机会同他們的暫时属民結成任何有害于皇帝的密切联系而易于处置他們。同时，刘邦也采用了有效的办法，以求維持并提高皇权的优越地位。总而言之，在秦始皇帝死后一百年之內，他控制統一国家的理想，即从中央通过人为的分級地方行政区来控制的办法，再次成了事实；这一次，这一成就是确定的，因为刘邦及其继承者的持重的政治手腕使帝国政府有时間来建立一种仁政；而秦始皇帝宏大計划之所以失敗，正是因为缺少了这种仁政。

凡是中央集权的政府，如果沒有一种职业文官的制度，是不行的。刘邦所創立的汉朝，通过下列方式成功地建立了一种有效而又可接受的文官制度：它尊崇儒家的哲学学派并招賢納士，使精通儒家哲学的人也有晋升的机会；这样，就产生了以文化修养为基础的新貴族，因而使儒家学派的哲学家和以出身为基础的狹隘的旧

軍事貴族割断了联系。这一过渡是逐步进行的，而且又是非常巧妙的，以至新貴族还是沿用旧貴族的旧称呼——“君子”——而未曾明显地表现出任何关于正在发生着的重要的社会政治革命的迹象。

就成果的持久性来說，汉朝的創建者可以算是所有統一国家締造者中最伟大的政治家。西方世界对于罗馬皇帝奥古斯都的类似而稍差的成果是熟悉的；但在西方世界，除了中国史专家以外，几乎不知道刘邦的历史事实。凡是研究未来时代的世界社会的历史学家，如果能懂得过去一切文明的历史根源，当然会有更好的比例观念。

检視了中国行省制的重要意义以后，我們不再占用篇幅来討論其它的例子了。现在，我們立即轉到这种行省組織不知不觉地对那些原来未曾計及的人們所提供的服务这一問題上来；在这里，我們也只能举出一个事例，即追迹基督教会怎样利用了罗馬帝国的行省組織。

基督教会在建立它的宗教团体时，曾利用了那些作为希腊社会体和作为罗馬政治体的細胞的城邦。当希腊的文明传統逐漸消逝的时候，一个城市的意义轉变为一个主教駐在的市鎮①，而不再是一个具有民政自治制度和作为罗馬共和国城市法团注册的市鎮了。一个地方主教，駐在戴克里先所划分的罗馬行省的中心，漸漸被同一行省內的其他主教公认为是他們的上司。这类大主教則承认駐在几个行省的行政中心的主教为首席主教；这种行省在戴克

① 不久以前，在英国，城市意义还是这样。城市叫作“大教堂的城市”；而其他市鎮叫作“市邑”。

里先的制度中叫做“大区”(dioceses)——这个名詞被教会轉用来指示一个主教的管轄区。主教、大主教和首席主教同样服从一个大区域的教长；他在教阶上相等于戴克里先制度中的总督的地位。实际上，戴克里先的东方总督区分为四个教长区——亚历山大、耶路撒冷、安提阿和君士坦丁堡，而其它三个总督区则幷成为一个面积較大而人口較稀的罗馬教长区。

基督教会的这种分区組織，不是由哪一个帝王創立的。教会倘未被正式承认而又时常遭受迫害的时候，它自己已建立了这样的制度。教会虽然使行省制度适应于自己的目的，但它原来是不依靠世俗政权的；正是由于这个緣故，所以尽管和教会的机构相应的世俗組織崩潰之后，教会的組織还能继續存在。在高卢，搖搖欲墮的帝国政权曾定期召集地区显貴会議以求在地方支持的新基础上重整旗鼓。后来在帝国消逝后，教会仿效了这个世俗先例，也召开了地区主教大会。

例如，在法国的中世紀宗教地图上，历史学家可以从鑲嵌式的主教区中間看出阿尔卑斯山以南的城邦和阿尔卑斯山以北的州邑的界綫；而大主教区保存着奥古斯都四省——納尔朋、阿奎泰尼阿、路格雕南和比利时——的戴克里先的分区輪廓。甚至在写作本书时，还有五个教长区——四个在东正教手里，一个在西方天主教手里；虽然在加尔西頓举行第四次宗教会議(公元451年)以来的一千五百年期間，这些教长区的周围面积及其宗教属民的分布和民族，已經有了巨大变更，但它們的不愉快的損失，已被那些在教长区形成时期从来未曾預见到的所得抵消了。

首都

从統一国家中央政府的所在地看来，有这样一种明确的趋势，

这就是首都的地点是跟着时間的流轉而变动的。一般說来，帝国締造者起初是从一个对自己方便的政府地点来統治他們的領土：或者是他們祖国的旧都（例如罗馬城），或者是在征服地的边境上而便于和帝国締造者的本国往来的新基地（例如加尔各答）。但随着时間的进展，由于帝国行政的經驗或情势的逼迫，原来的帝国締造者或他們的继承者（他們是在帝国暫时衰弱之后而接管帝国的），往往会选擇一个新地点作为首都；这不是为了帝国創始国的方便而是为了整个帝国的方便。当然，从这項新的全局观点出发，在不同的情势下，可提出各种不同的地点。如果主要的考虑在于行政的方便，那么，所选的地点可能是一个交通便利的中心；如果主要的考虑在于防御侵略，那么所选的地点可能是在受威胁的边境上的一个便于发揮軍事力量的城市。

前面已經談过，統一国家的建立者不一定是同出于一源。有时，他們对所統治的社会来說，是外国文明的代表人。有时，他們是在精神上异于所侵入国家之文明的蛮族人，換句話說，他們是外部无产者。有时，这也确是常见的，他們是边境上的人；在举兵反抗其所属的內地社会并建立一个統一国家之前，他們已經以保卫边境、抵御蛮族为理由，要求成为这个文明社会的成員。最后——这种情况似乎是罕见的——他們旣不是外国人，也不是蛮族人，也不是边境上的人，而是来自有关社会的內地的“大都市人”。

在外国人或蛮族人或边境人所建立的統一国家內，首都的地点往往傾向于从边境向內地迁移，虽然在边境上的人是統一国家締造者的情况下，由于他們仍須执行原来的任务，首都可能仍旧留在边境上不动。在“大都市人”所建立的統一国家內，当然，首都先是在中央地区的；但如果边防已遭到严重的威胁而成了政府所最

担心的問題，首都也会被吸引到边境上去。现在，我們应該来說明关于看来是支配着首都的地点和迁移的规則。

英属印度土邦是由外国人建立的帝国的明显例子。在英国人想統治印度之前好久，他們已經由海道到达印度而且同印度居民进行貿易活动，并在孟买、馬德拉斯和加尔各答建立了商业基地。这最后一个地点，成了英人最早的政治首都，因为东印度公司刚巧在加尔各答腹地的两个富饒省分建立了政治統治权；直到整整一个世代之后，該公司才在别处获得可与比拟的領土。在威斯利（总督，任期：公元1798—1805年）拟出把全印度置于英国統治之下的計划以后的一百多年时期內，以及在这項計划实行后的五十多年时期內，加尔各答始終是英属印度的首都。但由于半島上的政治統一的强度吸引力，終于使英属印度的中央政府从加尔各答被吸引到德里去；这一地点是包括印度河和恒河流域的帝国的天然首府。

当然，德里不仅是一个天然首都，而且是一个历史首都；它从1628年以来已是蒙臥儿帝国中央政府所在地。蒙臥儿人象英国人一样，在印度建立了一个外国人統治的統一国家；不过他們不是經由海道而是經由印度西北边境的陆路来到印度的。如果他們能够預见到英国人的例子，他們最初可能在喀布尔建立首都。他們为什么沒有这样做，只有詳細地研究了他們的历史才可找出理由。德里虽不是他們的最早首都，但他們的旧都阿格拉也同样是一个內地城市。

如果我們看一看西班牙属美洲的情况，我們就会发现中美洲的帝国締造者一劳永逸地在泰諾赤提特兰（墨西哥城）——相当于德里——建立了他們的首都，而忽視利用他們的进口港維拉克魯

斯——相当于加尔各答——的可能。在秘鲁，他們奉行了一項相反的政策，定都于沿海的利馬而不愿以內地高原印卡人的旧都庫斯科作为首都。其原因，无疑地是在于秘鲁的太平洋沿岸又富饒又重要，而墨西哥的大西洋沿岸則不是这样。

奥斯曼人在为东正教社会建立一个外国人統治的統一国家时，为了权宜之計，曾将好几个城市暫时作为首都，始則在亚洲，继則在欧洲，直到他們占取了他們的拜占庭前人的无与伦比的首都为止。

蒙古大汗忽必烈(統治时期：公元1259—1294年)征服了整个远东大陆以后，从蒙古的喀拉和林迁都到中国的北京(燕京)。但是，他的头虽然指导了这一行动，而他的心还是留恋于他祖先的牧场。这个半中国化的蒙古政治家沉迷于他本性难移的游牧情緒，所以他在蒙古高原东南边界上建造了陪都——中都；那是大草原上最接近于帝国新首都的地点。但北京毕竟是中央政府的地点，而中都只是作为一个游息之所，虽然毫无疑問，有时也在那里办理公事。

“在撒那都，忽必烈汗敕建了
一座巍峨壮丽的行宫。”

也許我們可以把中都比諸西姆拉；因为如果說忽必烈留恋故乡的大草原，英国的总督一定会留恋温和的气候。我們还可以把中都比諸巴尔摩拉，因为英女王維多利亚的心显然寄托在高原上，正象忽必烈的心显然寄托在大草原上。我們还可以进一步想象一个十九世紀的中国旅行家热情地描述了巴尔摩拉令人留恋的风景，使一个二十五世紀的中国詩人有所感受而在一首幻想的詩篇里把女王維多利亚和她的“壮丽行宫”描写成为天女和仙界。

塞琉古·尼卡多，即伟大而短命的亚历山大大帝的統一国家的一个继承国的創立者，提供了一个帝国締造者的事例：他对于选擇首都的地点，是三心两意的，因为他对于扩展帝国的方向也是三心两意的。起初，他指望占領，而事实上确实占領了过去阿凱米尼德帝国的富饒省分巴比伦，而在底格里斯河右岸最近于幼发拉底斯河的地点上，建立了首都——塞琉西亚。这一地点选得眞好；塞琉西亚在后来的五百年时期中，一直是一个大城而且是希腊文化的重要中心。然而，它的建立者，由于进一步向西方侵犯其劲敌馬其顿将領的胜利而被引入迷途；于是他的注意力轉移到地中海世界方面，在叙利亚的安提阿（距奥伦梯河口二十哩的地方）[1] 建立了他的首都。結果，他的继承者浪費精力于对付埃及托勒密王朝及东地中海其他国家的战爭，而他們的巴比伦領土則淪于安息人之手了。

所有上述的例子，都是关于由外来文明的代表人物所建帝国的首都。现在我們来談談由蛮族人所建帝国的首都地点。

波斯蛮族人征服了叙利亚并給叙利亚社会建立了一个統一国家，即阿凱米尼德帝国。波斯蛮族的老家原是一个多山、荒蕪而又远离人类交通大道的地区。据希罗多德著作結尾里所記的故事来看，阿凱米尼德帝国的創立者居魯士大帝曾反对过下列建議：鉴于波斯人现在已成为世界的主人，所以应該退出他們荒凉的家乡高原而定居于他們統治領土上的比較适宜的地区内。这是一个很好的故事；我們在前面已經把它作为例子来說明艰苦的自然条件在

[1] 有許多其他城市，也叫做塞琉西亚。其中之一建造在安提阿附近，作为安提阿的出海口。象“使徒行传”所記的那样，圣保罗在第一次传教旅行时，从这一塞琉西亚港口出发往塞浦路斯島去。

刺激人类冒险事业上的优越性。然而，另有一个历史事实：在居魯士大帝推翻他的米狄亚宗主之前百余年，他的一个阿凱米尼亚前人已把他的政府地点从祖先的高原移到第一块被占領的平原領土上。这地方叫安森，虽然还不知道它的正确位置何在，但大約是在苏薩附近。在阿凱米尼德帝国成立后，它的政府地点，年年按照季节的变換，隨着不同的气候移动于几个首都之間，但帕塞波里斯、埃克巴塔那甚至苏薩（即"旧約全书"上的叔善），大体上說，可以視为仪式和情感上的首都，而巴比伦，由于地理上的便利成了帝国行政的首都，即帝国平原前人的首都。

約在希腊人侵入叙利亚以后的一千年，当来自伊朗高原的波斯帝国締造者原为叙利亚社会所建立的統一国家；終于由来自阿拉伯高原边境上的赫賈兹蛮族所推翻的时候，历史真是重演了。在赫賈兹地区有一个綠洲小国，它的少数执政者之間发生了不睦，因而把一个敌对社会麦加所拒絕的先知邀請来并充任他們的首領，以期他能調解他們之間的内部矛盾。正是由于他們的这个直觉行动，雅特立布在希吉勒历紀元30年成了帝国的首都，这个帝国的版图不仅包括过去罗馬帝国的叙利亚和埃及的領土，而且还包括薩薩尼帝国的整个疆域。雅特立布之作为首都是因为这个偏僻的綠洲国家是穆斯林阿拉伯世界帝国所从而迅速成长起来的核心；它发展得这样快，以至认为是得力于神助；所以这个城被視为圣城，改称麦地那，意即"先知的城"(Madīnat-an-Nabī)。无論如何，麦地那继續作为哈里发国家的法律上的首都，直到公元792年阿拔斯哈里发曼苏尔在巴格达建立首都为止；但在这以前一百年，烏瑪雅德哈里发已把事实上的首都迁到大馬士革去了。

现在，我們再来談談由边境人所創立的統一国家的例子。在

埃及文明的长期历史里，埃及社会至少曾有过三次由来自下尼罗河的較上地区的边境人所賜給的或强加的政治統一，而在边区每一次扩大为統一国家的时候，跟着(在第三次虽不是立刻的)就迁移了首都；头两次是从尼罗河上游地方的底比斯(卢克索尔)或和它相当的地方移往基本民众易于到达的地点孟菲斯(开罗)，或和它相当的地方；而在第三次則迁到一个边境上的要塞，即靠近尼罗河三角洲东北角的軍事上遭受危险的地点上。

在希腊化世界的历史上，罗馬的命运有些象埃及底比斯的命运。罗馬城曾从伊特拉斯坎把保护希腊世界的职責接过来，以防止高卢人的入侵而創业成名；就象底比斯城曾从阿尔·克布把保护尼罗河第一瀑布的职責接过来，以防止努比亚蛮族的入侵而成名一样。后来罗馬象底比斯一样，向內掉轉兵力，把政治統一强加在自己所属的希腊化社会头上，而在几百年时期中，一直保有它所創立的帝国的首都地位，虽然可以想象：如果馬克·安东尼曾能如愿以偿，在亚克兴战役获得了另一种結局，罗馬城的首都地位可能在其結束主要征服阶段的同一世代里让給亚历山大港了。然而，在三百年之后，由于各种形势——这里未能叙述——的逼迫，迅速衰落下去的帝国的首都轉移到地点更为适当的君士坦丁堡去了。这个城市位于博斯普魯斯海峡畔，在以后的很长时期內一直是好几个統一国家的首都。泰伯河畔的城市，象麦地那一样，在相当时期后，成了一个高級宗教的圣城。

如果說君士坦丁堡是第二个罗馬城，那么在馬克思主义时代以前，莫斯科常常声称为第三个罗馬城。现在我們可以談談俄罗斯东正教文明統一国家內几个首都地点之間的竞爭。莫斯科，象罗馬城一样，原是以防御蛮族入侵的边境国首都发軔的。当蒙古

游牧民族的威胁退却之后，莫斯科又面临着抵御近邻西方基督教国家波兰人和立陶宛人的入侵。然而，正在莫斯科的首都地位看来即将稳定的时候，一个野心勃勃的西欧化沙皇，突然把它从首都的地位拉下来，以利于他所建造的新京城圣彼得堡。这个新京城是在1703年在从瑞典手中夺过来的土地上建造的。彼得大帝把他的政府所在地从辽远的内地迁到这里来，在他看来，这个地方是向着技术更为高明的世界仙境开出来的魔术之窗；他的这一行动使人想起了塞琉古·尼卡多从辽远的"东方"塞琉西亚迁都到奥伦梯河畔的安提阿。但在許多不同之处，应該注意下述一点。塞琉古是西南亚的一个外来的帝国締造者；在离开塞琉西亚到安提阿时，他遗弃了自己創造的一个新城，他对这个城并沒有什么强烈的民族情感，而他所迁往的新都距地中海只有一日的行程并大大接近于希腊化世界的中心。事实上，他是轉向老家去。但俄国的情况則不然，一切情緒上的考虑都是站在被放弃的莫斯科方面；而且彼得大帝的新实驗首都这个窗戶正对着朝向西方的寒冷水道，然而这个水道是很难和希腊世界的地中海等量齐观的。圣彼得堡的首都地位保持了二百年之久。后来，随着共产主义革命，莫斯科恢复了首都地位，而圣彼得城只得以列宁格勒这一新名称聊以自慰了①。这是一个有趣的回想：这个第四罗馬城的命运，就它的名称来說，和第一罗馬城的命运相反。当罗馬不复是一个統一国家的首都以后，尽管有加富尔和墨索里尼的压迫，它逐漸变成现在的

① 关于这类地名的改变，有一件可笑的事情。本节录本的編者記得在五十年前曾接到新近回到一个法国市鎮的朋友給他的一封信。信中写道："自从我离开这里以后，反僧侶派在市鎮議会里获得了大多数，而把'让·洗礼者路'(Rue Jean-Baptiste)改成为'爱弥尔·左拉路'了"。

情况：它迄今还是一个圣彼得的堡或圣彼得的圣城。

以上所述，就是历史上若干統一国家的統治者在选择他們的首都时的动机。现在，我們来談談这些首都由統治者及其周围少数有势力的人以外的人們所作的非始料所及的利用这一問題。我們可以最粗魯的利用形式，即占領和掠夺，作为討論的开端。照一个老故事来看，据說这就是布律赫陆軍元帅用以衡量伦敦城用处的标准。他是一个只在軍事上强大的国家的将領，在滑鉄卢战役后，作为英国摄政王的客人，当他經过伦敦一条繁华的大街时，据說，他惊喊道，"搶来这許多！"我們还可列举很多洗劫首都的事例；而且如果估計到胜利的搶劫者的結果，我們也許时常可以看到紧跟着这些"高康大"(Gargantuan)的宴会往往会产生一种食而不化的病症。公元前第四世紀的希腊社会和公元十六世紀的西方社会，不仅是由于他們好战使徒的蛮性复萌而蒙着耻辱，而且它們也因此遭受了蹂躪。因为一种罪行，在原始野蛮人干的时候，也許可以不受处罰，但在社会已經进入了貨币經济的阶段，同一罪行就不能逃脱处罰了。希腊人搶劫西南亚的宝庫和西欧人掠夺美洲的宝庫，曾使雪崩般的金銀块突然出现于市面，因而产生了恶性通貨膨胀；馬其頓搶劫者在帕塞波里斯和西班牙搶劫者在庫斯科所造的孽，是由錫克拉迪群島上爱奥尼亚的手艺人和斯瓦比亚的德意志农民贖还的。

让我們来談一談比較不那么肮脏的事例吧。統一国家的首都显然是传布各种文化影响的便利站。高級宗教看到首都可以为自己的目的服务。在尼布甲尼撒把犹太的被放逐者囚禁在巴比伦的时期，他的首都实际上成了萌芽中的高級宗教的温床；高級宗教在这里找到了它的灵魂，那就是以全教会范围的观点代替了区域性

的观点。

一个統一国家的政府所在地，确是播撒精神种籽的一块良田，因为这样的城市是一个广大世界的小型縮影。在它的城垣內，包罗着各阶級和各民族的代表人物，另外还有說各种語言的人；它的城門通向四通八达的公路。同一传教士，在同一天內，可以在貧民窟、也可以在宮廷里布道；如果他能获得皇帝的听信，他还有希望看到帝国的庞大行政机构置于他的支配之下。尼希米在苏薩宮廷中的地位，使他能有机会取得阿塔薛西斯一世对耶路撒冷“圣殿国”的庇护。耶穌会的神父在公元十六和十七世紀在阿格拉宮廷和北京宮廷曾爭取并得到了立脚点；他們曾梦想通过一种尼希米的战略来为天主教会取得印度和中国。

的确，首都的历史使命，久而久之，往往要归入宗教領域之內。古代中国帝都洛阳，在写作本书时，对人类的命运还在发生有力的影响；这种影响并不是由于它过去是东周和后来又是后汉的政府所在地的政治地位所产生的結果。从政治上說，洛阳跟尼尼微和泰尔原是一模一样的；但洛阳曾是一个佛教的苗圃，大乘佛教的种籽在那里习惯了古代中国文化环境的水土，因而它能广泛传播于古代中国世界。正是由于这个緣故，所以它至今还在起着有力的作用。在喀拉和林的废墟上，还存在着看不见的活力，因为它在十三世紀时曾使西方的罗馬天主教传教士同中亚細亚景教的代表人和西藏的喇嘛教代表人面面相对；这也是这一短暫的大草原城市在曇花一现般的政治生活中所产生的一个未曾意想到的效果。

从根本上說来，在1952年，可以看出，罗馬城的“永久”地位的奠基人不是罗穆勒斯或利馬斯或奥古斯都，而是圣彼得和圣保罗。君士坦丁堡，即第二个基督教罗馬城，所发生的影响超过了它作为

統一国家首都的影响；它现在仍然在世界上所起的影响是由于它是一个大主教的駐在地而产生的；这位大主教被其他东正教教会包括俄国的教会在內的首領們承认为首席主教。

官方語言和文字

几乎可以认为是当然的，統一国家必須有思想交流的正式媒介，而这些媒介不仅包括口头传达的語言，而且包括某种看得见的书法。差不多在所有的场合，看得到的記录都是采用官方語言的文字；虽然印卡人只用結绳的記号而沒有什么記录制度也成功地維持了几乎是极权的制度，但这必須认为是一种例外的巧妙技术。

我們可以看到这样的事例：某一种語言和某一种文字在統一国家成立之前已把所有可能的竞爭者都排挤出去了。例如，在埃及的“中王朝”，官方語言和文字必須是古典埃及的象形文字；在日本幕府时代，則必須是日本語言和那些已在日本使用的具有特殊用法的汉字；在俄罗斯帝国，則必須是俄罗斯語言和由希腊字母变化而来的斯拉夫文字的大俄罗斯变体。然而，这种单純的情况，不是一般性的。关于官方語言和文字，帝国締造者所面临的問題不是批准一种既成的事实，而是要从許多竞爭者之間作出一項困难的选择工作。

在这些情况下，帝国締造者大多給他們的本族語言以官方語言的地位，而且如果这个語言在这以前还沒有具备文字，他們就为了这个目的或者給它借来一种文字或者給它发明一种文字。的确，也有这样的事例：帝国締造者放弃了本族語言以支持在他們领土内已經通用的另一种語言，如混合語言，或者甚至是为了支持一种再度流行的古典語言。然而，最常见的办法是帝国締造者使用他

們的本族語言和文字作为官方通用的語言和文字，而不予以独占地位。

现在試举若干具体事例来說明以上的論点。

在古代中国，这个問題是由秦始皇帝以特殊的激烈方式解决的。古代中国統一国家的这位創立者，只准通用他自己的祖国秦国所曾正式使用过的汉文字，因而他成功地制止了以往混乱时期末期各敌对国家都已有高度发展的区域性文字的发展趋势，这些文字对本地以外的文人来說是不能完全看得懂的。因为汉字是“表意的文字”而非“传声的文字”，所以秦始皇帝的这一行动給中国社会带来了文字統一的語言；这种語言——即使口語仍然分裂为互不了解的方言——对于少数能讀能写的人們来說，却是普遍交流思想的工具，正象阿拉伯数字在现代西方世界的情况那样。西方人虽以各种不同的名称来称呼数字，但阿拉伯数字在书面上是传达同一意义的。可是，也正象这个比拟所指出的一样，如果沒有其他力量起着有利于語言和文字統一的作用，秦始皇帝的汉字标准化不能扭轉語言的繁杂。

在汉字的标准化之前，可能已有未曾留名的米諾斯統一国家的創立者做过类似的事情。虽然米諾斯世界所使用的文字，在写作本书时，尙未辨讀出来①，但它們的順序已可証明，在文字方面曾有过革命式的改革。在“中米諾斯第二分期”到“中米諾斯第三分期”之間的过渡时期，和在“中米諾斯第二分期”初期同时出现的原属两种独立的象形字文字，却突然而又完全地被另一种独立的新

① 在第7—10卷的节录本出版以前，米諾斯的“綫形字B”已由文特利斯和查德威克两位先生辨讀出来，认为是希腊語的来源（见“希腊研究杂志”，第73期，第84—103頁）。他們的解释立刻获得其他学者們的几乎是一致的承认。

綫形文字(綫形字A)所代替。① 在古代叙利亚社会的历史上,我們看到烏瑪雅德哈里发阿布德·阿·馬立克(統治时期:公元685—705年)也曾做过秦始皇帝做过的事情:他在阿拉伯哈里发的旧罗馬省內以阿拉伯語言和文字代替了希腊語,在旧薩薩尼王朝的省內則以之代替鉢罗婆語(中古安息語),作为公共記录的官方語言。

现在,我們来談一談关于統一国家使用几种官方語言和文字(包括帝国締造者自己的語言在內)的若干常见的事例。

在英属印度土邦,帝国締造者的英語为了某种目的曾代替了蒙臥儿人所传留下来的官方波斯語。例如,1829年英印政府曾宣布英文作为外交文件的語言;1835年又曾宣布英文作为高等教育的語言。但1837年,在采取最后步驟取消波斯語之为英属印度官方語言的地位时,英印政府并沒有用英文来代替所有在其他方面过去所用的波斯語。在处理司法和財政交涉上,在有关各族、各种姓和各阶級印度人的个人事务上,用以代替波斯語的不是英語而是地方語;称为印度官話的梵文化的北印度語,实际上是由英国的新教传教士所制定,用来供印度北部的居民和波斯語化的烏尔都語同时并用;这种烏尔都語是由印度的穆斯林为自己的目的制定的。这个合乎人情和政治的决定,即抑制自已不濫用政治权力給一个外来的帝国締造者的外国語以独占的地位,也許可以部分地說明了下列突出的事实:在一百一十年以后,当他們的后代把土邦

① 1954年,在編写本书时,"綫形字A"尚未辨讀出来。这种文字曾在克里特全島广泛通用。它所表达的語言可能是希腊語以前的米諾斯語(不管这种語言属于哪一个語系)。至于"綫形字B"的书法,现在已經知道曾經是希腊語的来源,它的使用范围,限于克里特島上的諾薩斯城,但也扩展到大陆上迈錫尼文化的几个中心。

移交給他們的印度臣民的后代时，认为英語在語言复杂的两个継承国里至少暫时仍然使用于它在英属土邦时期所曾服务的目的上，是一件理所当然的事。

奥匈帝国的皇帝約瑟二世（統治时期：公元1780—1790年）所作的无效果的努力，可作为一个相反的例子。他在法国大革命前的一个世代里曾被称为西方世界的“开明专制君主”。他曾强制多瑙河畔哈普斯堡王国內的非日耳曼語的臣民使用日耳曼語。虽然就經济的效用和文化的純洁性說，这个政治命令是可以贊成的，但約瑟的語言政策証明是慘敗的，而且这一政策激起了帝国內早期的民族运动，这种运动在一百多年以后終于搗毁了哈普斯堡王国。

鄂图曼帝国的土耳其君主們从来沒有推行过在阿拉伯哈里发应用得成功或在多瑙河畔哈普斯堡王国內归于失敗的那些政策。帝国創立者的本地土耳其語就是帝国行政上的官方語，但在十六、十七世紀鄂图曼帝国全盛时代，土耳其皇帝的奴隶王廷所說的“混合語言”是塞尔維亚-克罗地語，而鄂图曼海軍所說的“混合語言”是意大利混合語言。而且，在民事方面，鄂图曼政府所奉行的政策，象英印政府那样，是准許它的臣民在多数有关私人事务的社会事务上仍得使用他們自己所选定的語言。

罗馬人在那些以希腊語作为本族語或作为习用的“混合語言”的罗馬帝国各省內以拉丁語作为官方語言，这也显示了一种类似的抑制态度。他們滿意于帝国軍队的各单位以拉丁語作为軍事指揮的唯一語言（不論这些軍队募自何方、駐在何地）以及希腊或东方土地上的拉丁殖民地以拉丁語作为城市行政的主要用語。为了其他目的，在阿提喀共同語已經通用的地方，他們继續使用阿提喀共同語，并为了突出它的正式地位，在罗馬的中央行政方面給予它

和拉丁語并列使用的平等地位。

罗馬人对待希腊語的抑制态度，不能仅仅看作是使希腊文在文化媒介的地位上对拉丁文保持优势的一种貢献；它也表示了罗馬人对混合語言的政治家手腕的一个重要胜利；因为在帝国西方的广闊領土內，拉丁語未曾碰到希腊語的竞爭，拉丁語的胜利是惊人的。罗馬人不仅不强制那些在希腊語范围以外的臣民和同盟者使用拉丁文，而且还善于提高它的吸引力，把它的正式使用作为一項被爭取的特权。同时，拉丁語所赢得的和平胜利，也不是完全依靠牺牲那些从来未曾发展到可以书写的語言。在意大利，它須同意大利語姊妹方言——如奥斯坎語和厄布里亚語相竞爭，同伊里里亚方言——如麦薩比語和威尼斯語相竞爭；后两种方言在文化上曾和拉丁文站在平等地位——更无須說还得同滿載着安那托利亚故土的文化遺产的伊特拉斯坎語相竞爭了。在非洲，拉丁文須同布匿語相竞爭。在所有这些竞爭里，拉丁文都获得了胜利。

在这方面，古代苏末"四方王国"的建立者們甚至显示了更加显著的抑制态度，他們把新兴的阿卡德語和自己的苏末語放在平等的地位上。在这个統一国家結束之前，阿卡德語已占得了上风，而苏末語言实际上已成为一种死的語言。

阿凱米尼德王朝，对本族的波斯語，象对波斯祖国那样，在帝国政府中，給予一个很平常的地位。在大流士大帝在帝国东北部大公路上的貝希斯坦悬崖岩石上所鐫刊的紀功銘文里，用三种不同的楔形文字表达三个帝国首都的不同語言：苏薩的以栏語、埃克巴塔那的米狄亚-波斯語和巴比伦的阿卡德語。但在这个統一国家內获得胜利的語言，并不是官方这样尊重的三种語言中的任何一种，而是具有便于书写的字母的阿拉姆語。由此可見，在決定一种語

言的命运上，商业和文化比政治还要重要；因为說阿拉姆語的人在阿凱米尼德帝国的政治方面是无足重輕的。阿凱米尼德政府終于承认了商业上的既成事实而給予阿拉姆語以正式的地位，不过阿拉姆語的最显著的胜利是：它的文字成功地代替了楔形文字，作为表达阿凱米尼德王朝以后时期的波斯語的媒介。

孔雀王朝的哲学家帝王阿育王（統治时期：公元前273—232年）成功地調和了公平正义和实际方便之間的矛盾要求，他把許多方言写成为两种不同的文字：婆罗賀摩文字(Brahmī)和佉卢虱吒文字（驴唇文字 Kharoshthī)。阿育王之采用这項寬大政策的动机在于他一心一意要使他的人民了解他的宗师释迦牟尼所启示的普渡众生之道。同样的动机也促使了印卡帝国的征服者西班牙人准許使用一种"克契瓦混合語"在他們的美洲属民中間传布天主教信仰。

现在，如果我們最后要問誰是受益者，我們将看出曾利用官方語言的有：在这些語言通用过的旧帝国废墟上重建帝国的人，后来的各种世俗机关以及高級宗教的宣传者。这項关于語言和文字方面的結論，已經十分明显，无需詳細說明了。

在上面提到的各种語言中，沒有哪一种語言比阿拉姆語具有更加出色的后期历史，而它在上升历程开始时，比起其他語言来，它所得到的統一国家統治者的提倡也是最少的。阿凱米尼德王朝曾使阿拉姆語在帝国的西部領土上享有正式通用的地位，而在亚历山大征服了阿凱米尼德帝国之后，阿拉姆語突然从这种地位被拖下来而让位給阿提喀共同語。虽然阿拉姆語这样地被剝夺了帝国的保护，但它却能完成在受到官方保护之前已經开始了的文化征服的过程：它在东方代替了阿卡德語，在西方代替了迦南語，作

为“新月沃地”① 全体讲閃語人的活的語言。例如，耶稣一定是用这种語言同他的門徒們談話的。至于阿拉姆語的字母，那就传布得更广。1599年，在滿洲人征服中国的前夕，这种字母被采用来作为表达滿洲語言的字母。高級宗教由于利用它作为传教的媒介，因而加速了它的传播进程。它以“希伯来方体字母”的变体成了犹太圣經和祷告文的工具；以阿拉伯文的变体成了伊斯兰教的字母；以叙利亚文的变体一視同仁地服务于基督教的两个互不相容的异端——景教和人神一性教；以鉢罗婆变体写成拜火教供奉的圣书阿維斯达經文；以摩尼教改用的形式服务于基督徒和拜火教徒同声詛咒的异端教主；以佉卢虱吒文的变体給阿育王提供了在旧属阿凱米尼德帝国的旁遮普省臣民中間宣扬佛教教义的一种工具。

法律

社会行动的范圍即法律规定的范圍，它自行分为三大类：行政法所规定的是属民对政府的义务；刑法和民法所规定的都是有关私人之間的行为。当然，任何政府不能漠視行政法，因为一个政府首先注意的事是行使它的强制权力，并压制一切不服从的行为——从叛国罪到不繳税的罪行——因为这种行为是臣民反对政府意志的表示。同样的理由也使政府注意于刑法；因为犯罪者虽然可能不是直接或故意地攻击政府，但事实上他是在損害政府維持秩序的工作。至于政府对民法的注意，与其說是为了它們自己的利益，不如說是为了它們臣民的利益；因而，毫不奇怪，統一国家的政府对这一部門法律的注意，在程度上是有很大差别的。

---

① 就是繞着阿拉伯沙漠的北部，从埃及經叙利亚、美索不达米亚和巴比伦尼亚到波斯灣的一条肥沃地带。

在法律的領域内，統一国家面临着区域性国家所碰不到的特殊問題。統一国家的領土包括有一批被征服的区域性国家的臣民；这些国家不会因灭亡而沒有留下了遺产——在法律領域內象在其它領域內一样；对于这些遺产，它們的破坏者和继承者是不得不予以注意的。至少有过一个事例：帝国締造者，例如蒙古人，是这样地落后于他們的被征服的臣民，他們觉得自己实在沒有什么祖传的法律可加在这些臣民的头上。奥斯曼人紧握着行政法和刑法，但小心地避免了干涉他們的各种非土耳其属民的民法。另一方面，在古代中国，秦始皇帝毅然一举实现全国法律的統一，他曾宣布：原属秦国的一切现行法律应适用于他所征服和兼并的六国全境內。在近代西方世界里，至少有两件事很类似秦始皇帝的这一行动。拿破仑把他新制定的法国法典輸入了属于他的帝国的意大利、佛兰德尔、日耳曼和波兰等所有的領土內；印度的英国政府把英国的"普通法"——部分地以其原来的形式，部分地以其体现于地方立法的改变的形式——輸入于受它直接統治的印度全部領土內。

古代罗馬人在完成他們帝国的法律統一方面，比起英国人或拿破仑或秦始皇帝来要緩慢一些。罗馬人认为，生活于罗馬法之下是罗馬公民权的一个重要特权；所以帝国对属民的公民权授予，是很緩慢的，直到公元212年"卡拉卡拉詔令"公布时才告完成。在哈里发国家历史里，情况也很相似：伊斯兰教法律的統治是跟着哈里发的非穆斯林属民改信帝国締造者的宗教的进程而继續展开的。

在統一国家內，法律的逐漸标准化达到了近于統一的阶段；于是，帝国政府有时还进一步进行編訂帝国統一法典的工作。在罗馬法史上，編訂法典的第一步是公元131年"冻結""永远詔令"，

这一道詔令以前曾由每个接任的城市总监在他就职时重新公布一次；而最后的步驟是公元529年"查士丁尼法典"和公元533年查士丁尼"律例汇編"的公布。在苏末"四方王国"，在烏尔的皇帝統治时代所編訂的一个早期法典似乎是后来由亚默来王朝帝国重建者巴比伦的汉姆拉比所公布的一个后期法典的基础。这一个法典在1901年已由近代西方考古学家德·摩尔根发掘出来。

一般說，需要編訂法典的高潮往往出现在社会灾难来临的前夜，也就是在法学成就的頂峰久已过去而当时的立法家对于不可控制的破坏势力的斗爭已无可挽救地走上了失敗之途的时候。当查士丁尼本人对命运的搏斗已陷入絕境而在命运的面前堆起了他"法典"屏障时，他在紙上的狩猎里又被复仇之神的凶猛猎犬跟踪追逐，以致他无可奈何地以警告性的"法律补編"撒布于道路上。但久而久之，命运对于法典編纂者們往往是寬大的；因为那些被触怒的盛世前人一定不肯給这些編纂者的贊美的蜜酒，却由后代子孙把它献給他們的幽灵了，这些后代或是相隔太远或是太粗野或是太感情冲动，以致对于他們的工作不能作出正确評价。

然而，甚至这个无批判地崇拜的后代也看得出，那些視若神圣的法典不改个样子是不能应用的；这里所說的"改个样子"的意思很象鍋底(Bottom)在莎士比亚剧本中所受到的待遇：紅果(Peter Quince)看见他的朋友鍋底裝着一个驴头时惊喊道，"老天保佑你，鍋底！保佑你吧！你变样啦。"查士丁尼的統治时代，伦巴第人、斯拉夫人和阿拉伯人洪水般跟着迅速涌入境内；同样，在苏末和阿卡德帝国的最后阶段，汉姆拉比在示拏平原上所作的政治和社会建設的艰巨事业，由于从山上泻下来的卡賽人的入侵洪流，也同样迅速地被淹沒了。在一百五十年的实际上是間歇时期之后，当复兴

者利奥和他的继承人开始重建一个拜占庭帝国时，他們看到从摩西法典比从查士丁尼法典可以找到更合用的材料；而在意大利，对未来的希望不是寄托在查士丁尼“法典”上，而是寄托在圣般內狄特“规程”上的。

查士丁尼法典就这样死去并被埋葬了；但是大約在四百年以后，即在十一世紀波伦亚大学的法学复兴运动时期，它又复活了。从这个中心、同时也是从这个时候起，它的影响光芒輻射到正在扩展的西方世界的边緣，远远地超过了查士丁尼的眼界之外。多亏波伦亚大学在黑暗时代保存知識的“冷藏庫”的能力，才使得近代荷兰、苏格兰和南非洲“接受”了罗馬法的“翻譯本”。在东正教国度里，“法典”在君士坦丁堡經受了三百年之久的比較不太严酷的蟄伏考驗后，尙得苟延残喘，而在十世紀又复抬头：馬其頓王朝以之作为法典，代替了八世紀叙利亚王朝所用的摩西律法。

我們不打算論述关于罗馬法滲入条頓蛮族国家习慣法之內的情形，因为这些国家是沒有前途的。更加重要而突出的是罗馬法偸偸摸摸地滲入了旧罗馬各省的阿拉伯征服者的伊斯兰教法律里；虽然誰也不予公开承认，可是事实是无可置疑的。这两种法律成分的混合是很不相称的，但它們混合的結果不是为蛮族国家創造一种区域性的法律，而是为滿足复兴了的叙利亚統一国家的需要創造了一种普遍性的法律。它能在統一国家的政治組織解体后仍然存在，继續支配并改造伊斯兰教社会；这个社会，在哈里发王朝傾复后，还是在扩展着，直到在写作本书时，它的領域从印度尼西亚延伸到立陶宛，从东非洲延伸到中国。

和条頓蛮族不同，原始穆斯林阿拉伯人由于离开了阿拉伯的沙漠和綠洲闖入罗馬帝国和薩薩尼帝国的乡村和城市而遭到社会

环境突然改变的震撼；在这以前，他們的古老传統的生活方式已經有了很大变动。而且，由于叙利亚和希腊的文化影响长期不断地滲入阿拉伯半島，已經产生了一种累积的社会效果；这种效果已在先知穆罕默德的个人事业中戏剧性地表现出来。他的功績这样惊人，他的人格又这样有力，以致他的諭旨和行动，如“古兰經”和“圣訓”上所記录的那样，被他的信徒們接受为法律之泉源；这种法律不仅支配着穆斯林社会本身的生活，而且还支配着穆斯林征服者和他們的非穆斯林臣民(在初期，他們的人数多于穆斯林好几倍)之間的关系。穆斯林征服的迅速进展和穆斯林征服者新訂法律之依据的不合理性，构成了一个极其严重的問題。要从“古兰經”和“圣訓”里为一个开化的社会抽出一种普遍性的法律，其荒謬正如要在曠野中汲取井水的要求一样(据說，犹太人曾向摩西这样提出过)。

就法学家搜集資料来說，“古兰經”确是一块石田。关于出奔以前穆罕默德的非政治性使命的麦加时期的“古兰經”諸章，对一个务实的法学家所提供的資料，比他在“新約全书”里所能找到的还要少得多；因为它們所包含的內容几乎都是判别宗教的眞伪、不憚其煩地反复重申上帝的单一性、譴責多神教和偶象崇拜。后来在麦地那所发表的諸章，乍看起来好象有較多的希望，因为穆罕默德的出奔使他在生存时期能够达到了耶穌的任何信徒直到公元四世紀所未能达到的地位。他成了一个国家的首領，因而此后他所发表的言論大多是涉及公共事务方面的。可是，甚至从麦地那諸章里，如果沒有外来的助力(象对“圣保罗书”所作的法律戏法那样)，至少也同样难于汲取一个总括性的法律体系的。

在这些情况下，那些締造阿拉伯哈里发的现实政治家就把理論放在一边而自行找寻办法。他們借助于常識、类比、輿論和风俗

而摸索他們的道路。他們抓取他們所需要的东西，不管是在什么地方看到的；如果虔誠的信徒认为那是直接出于先知之口，当然更好。在这样搜罗起来的資料中，罗馬法占有很重要地位。有时，他們就直接从叙利亚省所应用的罗馬法中取得这类資料。但罗馬法也許是更多地通过犹太人的媒介而传給伊斯兰教的。

犹太人法律在产生以前，已有过一段很长的历史，在穆罕默德出奔的时候，它已經作为游牧蛮族的习慣法而产生出来，就好象伊斯兰教的“教法”(Sharī‘ah)那样；这些游牧民族已經从阿拉伯北部大草原闖入叙利亚的原野和城市。为了应付同样的紧急状态，即突然而又巨大的社会环境的轉变，原始以色列人象原始阿拉伯人一样，采用了一个开化社会的现行法律，他們看到这种法律正是在“应許之地”上施行着。

虽然“十誡”看来是純粹希伯来人的产物，但以色列人的第二种立法，即学者們所知的“立約”①却显露了它从汉姆拉比法典所得的影响。苏末人的法律注入于至少在九百年以后在后期叙利亚社会的一个地方社会所制定的立法中，这就証明了苏末文明在以汉姆拉比世代为結束的千年紀里，在叙利亚土壤中所扎的根苗既深而又牢固。在紧接着的千年紀中，各种各样的社会革命和文化革命层出不穷，但体现于汉姆拉比法典中的苏末法律，在汉姆拉比的叙利亚属民或其他附属国的后裔中依然有效——而且具有这样的活力，以致它在迦南人的希伯来蛮族征服者的幼稚立法上还留下了痕迹。

① 见“出埃及記”，第34章，第17—26节，更詳細的叙述见第20章，第23节——第23章，第33节。

苏末法律滲入了恰好是一种高級宗教培植者的蛮族的法律里，这就使它比影响那些常常看到的沒有前途的蛮族在历史上留下了更大的标記，象罗馬法那样。在写作本书时，苏末法律，单单由于它的摩西翻版，还是有着活力的。另一方面，现在伊斯兰教"教法"既不是罗馬法的独一的承担者也不是它的最活跃的承担者。在二十世紀里，罗馬法的直接継承人是东正教和天主教会的宗教法。这样，在法律的領域里，象在社会活动的其他領域里一样，統一国家的主要受惠者是由內部无产者所創立的主要机构(教会)。

历法；度量衡；貨币

时間、距离、长度、容量、重量和价值的衡量标准，是原始人水平以上的任何水平的社会生活所必需的。这些标准在社会上的流行比政府还要早；当政府出现时，这些标准就成了政府所注意的事情。政府之存在的积极理由是为公共的社会事业提供中央的政治領导，这些事业在沒有衡量标准的情况下是不能进行的。其次，政府之存在的消极理由是要在它們的臣民之間至少保証一些社会正义，而在大多数私人事务里也須牵涉到某种衡量标准的。所以衡量的标准同一切类型的政府都有关系，而对于統一国家就特別有关系；因为就統一国家的性质来說，它所面临的問題是要把比在区域性国家內所常看到的更为复杂的臣民团結在一起，因而它們对于衡量的标准所可促进的社会統一（如果能够有效地实行的話），特別感到兴趣。

在一切标准的度量中，計时的制度是最早的需要，而計时制度中的最早需要是計算一年四季的循环。这又要求年、月、日三种不同的自然循环之間的协調。最早的时間测定家很快地发现这些循环之間的比例，不是簡单的分数而是不尽根数；于是他們力求找出

一个"大年"，这三个不同的循环都将在这一年同时开始而最后又轉到它們下一次的同时的出发点上；由于这項努力，天文数学的应用早在埃及人、巴比伦人和馬雅人的社会里获得了惊人的发展。一旦开始了这項計算程序，初期的天文学家就不仅計算日和月的循环运行，而且也計算行星和"恒"星；于是他們的年代眼界扩大到不易以言語形容、甚至也不易想象的远处——虽然在后来的宇宙进化論者看来这还是很有限的范围。在宇宙进化論者的眼光里，我們这个太阳系只不过是銀河系"星尘"中的一个微粒，而銀河系本身也不过是从火球状态到化为灰烬的过程中的无数星云（云雾状小点）中离我們最近的星云之一而已。

除了用智力探索年代学上的数值的最后阶段以外，計算太阳的运行和某一个"恒星"的运行之間的周而复始的相吻合的最小公約数，导致埃及的以1,460年为一周的"天狼周"說的产生。对日、月和五个行星反复共同循环的計算产生了巴比伦的"大年"說，包括432,000年。馬雅人的"大循环"說，包括374,440年，是由不下于十个不同的循环体系搭配起来的。这个很复杂但非常正确的馬雅历法，由馬雅人的"老帝国"传給了同他們有子体关系的于加丹社会和墨西哥社会。

象天文学家一样，政府也很关心年代的計算和周而复始的年代循环的指示；因为每一个政府首先最关心的是保持自己的存在，而最幼稚的政府也会很快发现如果不保有其活动的某种恒久紀录，是不行的。政府用过的一个方法是以某年任期的行政长官（譬如罗馬的执政官）的名字作为注明政府活动的日期。例如，荷累斯在他的一篇"短歌"里告訴我們，他生于执政官曼利奥任期內，就是生于曼利奥充任执政官的那一年；这就象一个伦敦人要以他出生

那一年的伦敦市长的名字来指出他出生时期一样。这个方法显然是不方便的；因为誰也不能記忆所有的执政官的名字，也不能記忆他們任职的先后次序①。

唯一满意的方法是选定某一个特殊的年代作为第一年来标記以后的年数。典型的例子是以下列事件作为开始的年代：从法西斯分子占領罗馬城；从第一次法兰西共和国的建立；从先知穆罕默德由麦加到麦地那的出奔；从印度笈多王朝的建立；从犹太地区塞琉古帝国的赫斯蒙奈安继承国的成立；从塞琉古·尼卡多凱旋进入巴比伦城。

还有其他一些例子是以正确日期尚有爭論的事件作为計算时代的起点。例如，还沒有証据証明耶穌确实是誕生于直到公元第六世紀才变为通用的基督紀元的第一年；还沒有办法証明罗馬城确实是建立于公元前753年；或奧林匹克节日的第一次庆祝是在公元前776年。更加沒有証明的日期如：世界創造于公元前3761年10月7日(据犹太人的說法)，或公元前5509年9月1日(据东正教的說法)，或公元前4004年10月23日的前夕六点钟(据十七世紀盎格魯-爱尔兰編年学家阿西尔大主教的說法)。

上面两节里所列的紀元表，是按照关于所选事件日期的正确性之下行順序排列的；现在如果从这些紀元的相对成功(就是在获

① 同样，基督教会所使用的这一句話："在本丢彼拉多手下受难"("Suffered under Pontius Pilate"，见"尼吉亚信經"和"使徒信經")，是說明一个日期而不是对一个个人的譴責。如果"信經"的作者們要爭論的話，他們应該把审判耶穌的罪恶归之于他們犹在痛恨的犹太人，而不会归罪于罗馬帝国的一个代表人物，因为他們和帝国已經和好。上引这一句話的要点在于表明：三位一体中的第二位，是一个有确定时期的历史人物，不同于其他宗教的神秘人物，如太阳神或伊細斯或西貝利。

得广泛而又持久的通用上)的观点来看，我們就可看到它們的成功或失敗取决于它們是否获得了一个宗教承认的护身符。在公元1952年，西方基督教紀元显然已通行全世界；现在它的唯一重要竞爭者是伊斯兰教紀元，虽然历来頑固的犹太人还以他們估計的"創世"日期作为他們的正式紀元。事实上，在人类智慧所估計的时間和人类灵魂所受到的宗教控制之間，存在着一种传統的联系。甚至在那已公开不相信星象术的开明社会里，这种迷信还是盘据于不可测度的灵魂深处。关于这一点，从罕见的合理的历法改革之成功的事例上，可以得到明証。法国大革命的合理化法典遍布于全世界，它的夸耀知識的新制度量衡——克、公斤、毫克，米、公里、毫米——也获得了巨大成功，但它废止基督教会所尊崇的异教罗馬历法的企图，却完全归于失敗。可是，法国革命历法是一种具有吸引力的制度。每个月份所起的名称，可以由它們的詞尾分成为四个季节組，每組三个月；这些名称还指出在这些月份内出现过的或无論如何应該出现的气候；而每个月包括三十天，分为三个周，每周十天。一个平年(非閏年)的总日数所剩下来的五天，"几乎无损于它最合理历法的地位——对于一个称十月、十一月和十二月为'October'、'November'和'December'的国家来說，太合理了"[1]。

上面一段引文里被污辱的罗馬課名[2]可从罗馬共和国的軍事史里得到解释。在罗馬历法中，原来有六个月是用数目字而不是用神的名字来称呼的；当然，在开始給它們名称时，記数上是沒有

[1] 湯普逊："法国革命"(Thompson, J. M.: The French Revolution. Oxford 1943, Blackwell)，第9頁。

[2] "October"、"November"和"December"，原来是罗馬年的八月、九月和十月的名称。——譯者

什么錯誤的。起初，罗馬的行政年度开始于3月1日；这个月的名称（"March"）是从罗馬战神得来的。在罗馬政府的行动范围不超过距首都行軍数日的距离的情况下，在3月15日就职的新当选的长官能够及时担任他应負責的指揮春季战役的任务。然而，当罗馬軍事活动的场所扩充到意大利以外的地方时，在三月被派到一个辽远軍区的长官，就觉得季节已过去多日还不能开始行动。奇怪得很，在汉尼拔战爭后的半世紀中，这項历法上的阻碍已經沒有什么实际意义了，因为历法本身已这样地深入迷途，以致被认为是春季开始的月份已倒退到前一个秋季。例如，公元前190年，当罗馬軍队在亚洲馬格尼細亚战场上打敗一支塞琉古的軍队时，軍团及时到达了，这只是因为官方的3月15日实际上是前一年的11月16日；在公元前168年，当另一支罗馬軍队在皮德那給馬其頓軍队以同样有决定性的打击时，官方的3月15日事实上是前一年的12月31日。

可以看出，罗馬人在这两个日期之間已經开始糾正他們的历法。不幸，历法愈接近于天文学的正确性，它对軍事时間表的不适合性也愈明显。因此公元前153年，一年任期的长官就职日期从3月15日提前到1月1日；从而一月代替了三月，作为一年的第一个月。但直到朱理亚·該撒有力量对天文学家的結論給予毅然决然的支持并采用了"朱理亚历"为止，这种天文学上的不适合性还継續存在着。"朱理亚历"非常接近于正确性，所以它能維持1,500多年之久。同时，以数字表明的六个月中的第一个月（Quinctilis）① 即以朱理亚（Julius）之名名之，而在英文中称为

① 就是从三月数起的第五个月，即七月。——譯者

"July"(七月)。在下一世代里，其次一个月称为"August"(八月，以皇帝奥古斯都得名——譯者)。朱理亚和奥古斯都毕竟在官方是奉为神的，所以他們的名字和那些被紀念的神并列不是不相配的。

"朱理亚历"的后来时期的历史可以闡明历法和宗教的古怪联系。到了公元十六世紀，它已显然落后了十天；有人认为运用更动一百年的閏年的规則，删去十天，可能使它的不正确性减到极小量。在十六世紀的西方基督教社会里，甚至在伽利略的时代现已接替了圣托馬斯·阿奎那的时代，还覺得好象只有教皇才能够撳着电紐来发动历法的改革。所以，1582年以教皇格列高里十三的名义，公布了改革的历法。但在新教的英国，过去曾被尊敬的教皇，现在只不过是可耻的罗馬主教；英王爱德华六世的第二本"公祷文"里曾祈祷說，我們可以从他(罗馬主教)的"可恶暴行"里获得拯救。后来，伊丽莎白的"公祷文"里删去了"总祷文"中的这一句攻击性的祷詞，但在情感上还是原封未动。所以英国和苏格兰政府又坚持了它們的古老历法达一百七十年之久；因而使研究这个时代的后来的历史家遭到了区别新历和旧历的麻煩。当不列颠終于在1752年和大陆邻邦使用了同一历法时，英国公众在公认为理性主义的十八世紀，做出了比天主教世界在被认为不大开明的十六世紀所做的糾紛还要多的无謂糾紛。这是否因为有关历法的英国国会法案比不上披着"上帝之声"外衣的教皇訓諭呢？

当我們从历法和紀元轉到度量衡和貨币問題时，我們进入了社会流通的領域，在这个領域里，合理的智慧占着优势而不受宗教思想的限制。法国革命家虽然很颓丧地沒有能够建立起他們的新的世俗历法，但他們新訂的度量衡制却获得了普遍的成功。

比較一下法国人和苏末人的新型十进位制的命运，就可以看出法国改革家工作的灿烂成功是由于他們賢明的中庸之道。在把1789年革命前旧制度时代的紊乱紛歧的計算法簡化为简单的計算法时，他們不合理地依循了不方便的十进位制，这就显出了他們的实际良知。这种十进位制已被全世界人类一致采用；但这不是由于它的优点，而只是因为一个正常人都有十个手指头和十个脚指头。造物主也会恶作剧，他賦予某些脊椎动物的四肢以每肢六个指头，然而对这样出色的天然算盘的持有者却不給以使用它的推理力量，在賦予人类推理力量的同时，却又吝嗇地只給他們加起来也不过是十和二十之数的附属物。这是一种不幸，因为按十进位計算，基本的記数只能用2和5来除，而事实上能够用2，3，4来除的最低数是"12"。然而，十进位法是不可避免的，因为在任何社会里任何有智慧的人能认識到数字"12"的基本优越性时，十进位法在实际生活中已經根深蒂固而不可动摇了。

法国改革家抑制自己不对这带尖的十进位制作无謂的抵抗，但他們的苏末前輩却沒有他們的世故深。苏末人对于数字"12"的优点的发现，原是一个天才的成功，因而他們采取了一个革命措施，在十二进位的基础上改訂了他們的度量衡制；但显然他們未曾懂得：除非他們能够进一步引导他們的同胞在其他方面都应用十二进位的計算法，十二进位度量衡的优点，才能够不被并用两种沒有共同单位的尺度而发生的不方便所抵消。苏末的十二进位制曾传布到全世界，但在最近一百五十年来，它在对它的年輕的法国竞爭者的斗爭里已走上失敗之途。烏尔，象牛津一样，已証明是一个"失敗的源地"，虽然烏尔的計法，在英国人以十二吋作为一呎并以十二便士作为一先令的情况下，也不能算是完全的失

败①。

只要誠实交易是有关社会利害关系的事情、任何名实相符的政府必須把玩弄虛假度量衡定为罪行，那么貨币的发明就已等待在轉角处了。可是，只有在連續走了若干正确的步子以后，才能轉过这个角落；事实上，直到公元前第七世紀为止，这两方面的必要的結合还沒有完成，虽然到了那个时候，称为文明社会的这个新品种也許已經存在三千年之久了。

第一步，是賦予某些特殊商品以交換媒介的职能，因而使它們获得了脫离其本身效用的第二种用途。但这一步，就其本身来說，也不会导致貨币的发明，如果所选的商品是多种多样而又不是完全金属的。例如，在墨西哥和安地斯世界里，当西班牙人征服它們时，已存在着旧世界所知道而貪求的"貴金属"，其数量之多在西班牙征服者看来似乎是神話式的，本地人久已学会了鍛炼这些金属的技术，并用金属制造艺术品；但他們却未曾想到用金属作为交換的媒介，即使他們为了交換的目的，已使用其他种类的特殊商品——如大豆、魚干、食盐和貝壳。

爱琴海亚洲沿岸若干希腊城邦政府在沒有采用把金属的交換媒介作为其他商品的等价物时，把它包括在把使用虛假度量衡作为违法行为的一般规則之內；在这以前，在埃及、巴比伦、叙利亚和希腊的商业頻繁的世界里，把貴金属分成便于衡量的小块用作价值的尺度的办法，已經通行了几百年或甚至几千年之久了。现在，这些开路的城邦采取了两項革命措施：使这些金属貨币的发行成为政府的专利权，并在这种政府独占发行的貨币上刊着明显的官

① 一天二十四小时和每小时六十分，也起源于苏末，它有永远存在的机会。甚至法国革命家也未曾把钟点改为十进位。

方印記和刻字作为保証，即保証硬币是政府造币厂的可靠产品，可以按照币面上所标明的重量和质量来接受。

因为鑄币的管理，在一个地小人稀的国家里显然是困难最少的，所以，城邦应成为进行这种試驗的实驗室，也許这不是偶然的。另一方面，也是同样明显的，貨币的效用跟着它被作为法币的領域的扩大而增长。这一前进步驟的采取，是在公元前六世紀的早期几十年間；当时吕底亚王国征服了沿安那托利亚西岸除米利都以外的全部希腊城邦，以及远至黑黎斯河的腹地；于是它发行了一种以被征服的希腊城邦佛西亚的地方貨币作为本位的貨币，并准这种貨币在吕底亚全国范围內通用。吕底亚的最著名的（也是最后的）一个国王是克利薩斯(Croesus)；他就是这样致富的，直到现在仍然是富有的代詞。在二十世紀五十年代里，西方人說"富如克利薩斯"比說"富如"洛特細尔德或洛克斐勒或福特或任何其他近代西方亿万富翁还觉得順口得多。

最后而又有决定性的步驟是在后来吕底亚王国并入阿凱米尼德帝国版图时采取的。在这以后，鑄币的前途稳定下来了。普遍通用的阿凱米尼德"射手"金币，給鑄币带来了一种冲动力，使它一帆风順地迅速向前推进。这种硬币，由于阿凱米尼德帝国兼并了旁遮普省而开始流入印度。在更为遥远的古代中国，在秦始皇帝通过革命式的措施所締造的帝国由于汉刘邦的机敏手腕而被拯救之后，鑄造貨币的时机就成熟了。公元前119年，中国帝国政府还出色地想出了一种聞所未聞的眞理：金属不是唯一的可用以鑄造貨币的材料。

"在长安的御园內，皇帝(武帝)有一只白鹿，它是在帝国內沒有匹敌的一只异兽。由于大臣的規劝，皇帝下令把鹿杀死，并用它的皮作为

一种国庫券；他相信这是无法仿造的。这些鹿皮块子，一尺見方，加上緣緣，飾以花紋。每块的价値武断地规定为四十万枚銅币。当王公来朝覲时，他們被迫以現款換取一块皮币而后才得向皇帝献礼。然而，白鹿皮数量有限；不久这个方法不复能供給国庫所急需的現款了”①。

流通券的发明，直到它与中国的造紙和印刷两大发明相联系后，才得有效地应用。和国庫保留的存根相符合的流通票据，在807和809年由唐朝政府以飞錢形式发行；但还沒有証明飞錢上的字迹是印刷的。至于印刷的紙币确是在970年由宋朝政府发行的(指官交子——譯者)。

貨币的发明，无疑地有利于发行貨币的政府的臣民——尽管它給社会带来了通貨膨胀和通貨緊縮的破坏性波动和高利借貸的引誘力。但获得更大利益的当然还是发行貨币的政府本身；因为发行貨币是一种“表现的行为”，它使政府至少同活跃的、聰明的而又有势力的少数臣民发生了直接而又經常的接触；因而貨币的发行，不仅自动地提高了政府的威信，而且也給政府以自我宣扬的最好机会。

貨币制度甚至对受着外来統治的人民（他們痛恨强加在他們身上的政治桎梏)的心理也发生了这样的影响，下面摘自“新約全书”中的一段經典文字，可以說明这方面的情况：

“他們打发几个法利賽人和几个希律党的人，到耶穌那里，要就着

① 非吉拉得：“中国文化簡史”(Fitzgerald, C. P.: China, a Short Cultural History. London 1935, Cresset Press)，第164—165頁。

〔关于皮币，“資治通鉴”有下列一段記載：“……是时，禁苑有白鹿而少府多銀、錫，乃以白鹿皮方尺，緣以藻繢为皮币，直四十万。王侯、宗室，朝覲、聘享必以皮币荐璧，然后得行。”（“資治通鉴”卷十九，汉紀十一，武帝元狩四年条）。——譯者〕

他的話陷害他。他們来了，就对他說，夫子，我們知道你是誠实的，甚么人你都不徇情面，因为你不看人的外貌，乃是誠誠实实传上帝的道。納税給該撒可以不可以，我們該納不該納。”

“耶穌知道他們的假意，就对他們說，你們为什么試探我。拿一个銀錢来給我看。他們就拿了来。耶穌說，这象和这号是誰的。他們說，是該撒的。耶穌說，該撒的物当归給該撒，上帝的物当归給上帝”。

“他們当着百姓，在这話上得不着把柄，又希奇他的应对，就閉口无言了。”①

由此可见，发行貨币的权力，甚至在政治和宗教的逆境里，自动产生的精神作用，带給罗馬帝国政府的利益是无可比拟地大于因經营造币厂而偶然带給它的任何单純的財政利益。币面上所刻的皇帝肖象，使帝国政府在犹太居民的心目中获得了某种身份，这些犹太居民原来不仅认为罗馬的統治是非法的，而且非常重視由耶和华授給摩西而由神亲手鐫刻在石碑上的十誡中的第二誡：

“不可为自己雕刻偶象，也不可作甚么形象，模仿上天、下地和地底下水中的百物。不可跪拜那些象，也不可事奉他，因为我耶和华你的上帝是忌邪的上帝。”②

公元前167年，塞琉古王安提阿四世埃皮番斯曾把奥林匹斯宙斯神放在耶路撒冷神圣中之神圣的耶和华神庙殿堂内；当犹太人看到“那行毁坏的可憎之物”③“站在不当站的地方”④时，他們的憎憤情緒如此强烈，直到他們把塞琉古王朝統治的痕迹鏟除得

① “馬可福音”(Mark)，第12章，第13—17节；“馬太福音”(Matt.)，第22章，第15—21节；“路加福音”(Luke)，第20章，第20—25节。

② “出埃及記”(Exod.)，第20章，第4、第5节。

③ “但以理书”(Dan.)，第11章，第31节和第12章，第11节。

④ “馬可福音”(Mark)，第13章，第14节。

干干淨淨才能安心下来。又公元26年，罗馬太守本丟彼拉多曾把用布裹着的附有圓形皇帝肖象的罗馬軍旗乘黑夜偸偸运入了耶路撒冷，这一事件也使犹太人怒不可遏，終于迫使彼拉多除去这些惹气的象征。然而同样是这些犹太人，不仅当他們看到，而且当他們拿到、使用、赚到并且窖藏該撒貨币上的可憎肖象的时候，却变得心平气和了。

罗馬政府对于普遍性貨币作为政策工具的价值，也不是很晚才觉察到的。

"从第一世紀中期起，帝国政府（象很少几个政府在它以前和以后都觉察到的那样）不仅觉察到貨币作为当代生活——当代的政治、社会、精神和艺术渴望——的一面鏡子的功用，而且也觉察到它作为有深远影响的宣传工具的独特可能性。当时的帝国貨币同近代传布消息的方法和宣传的工具（从邮票到广播和报紙）有很多共同之点。帝国貨币的每年、每月——几乎可以說每天——的新产品和花样都記录了公共事件的发生順序，并且反映了执政者的目的和理想。"①

常备軍

統一国家在对常备軍的需要的范圍上，彼此有很大不同。有些統一国家似乎差不多完全不要常备軍；另一些統一国家則认为这些費用浩大的組織——无論是机动的軍队或常駐的卫戍軍队——却是无可奈何的必需品。这种統一国家的政府必須处理这些經常很庞大而又往往很危险的組織所产生的困难，以及有时是不可解决的問題。但关于这些事情，我們在这里不能进行討論。在本节內，我們只限于評述那些可以放入本标題內的許多問題中的一个問

① 湯因比："罗馬大奖章"（Toynbee, J. M. C.: Roman Medallions. New York 1944, The American Numismatic Society），第15頁。

題——然而,这也許是最有意思、最为重要、也是和本章的总論旨最紧密相联的一个問題,这就是:罗馬軍队对基督教会发展的影响。

基督教会,当然不是罗馬軍队的最明显或最直接的受惠者。一切解体帝国的全部軍队的最明显的受惠者,是那些服兵役于其中的外国人和蛮族。阿凱米尼德王朝在后期所招募的希腊人雇佣兵的机动軍队曾导致亚历山大大帝对阿凱米尼德帝国的征服。阿拔斯哈里发的蛮族近卫队和罗馬帝国与埃及“新王朝”的蛮族常备軍,也曾导致土耳其蛮族在哈里发国家內建立了他們的統治;条頓和薩尔馬达蛮族在罗馬帝国西方行省內、喜克索蛮族在埃及境內都建立了他們的統治。奇怪的是軍队的外衣会降落到教会身上——更奇怪的是接受这項启示的是一个具有反軍事传統的教会。

原始基督教徒从良心上反对流血,因而反对軍事服役,这同犹太人的传統有所不同。他們相信胜利的基督再临,为期不远;他們被教导要耐心地等待。犹太人从公元前 166 年到公元 135 年的三百年期間,曾进行过多次叛乱,先是反对塞琉古王朝的統治,后是反对罗馬人的統治;但基督徒則不然,他們在大体差不多长的时期内——从耶穌开始布道到公元 313 年罗馬帝国政府和教会締結和平与联盟时期为止——从来未曾举兵反抗过罗馬迫害者。基督徒认为服务于罗馬軍队是犯罪的原因,因为它不仅包含流血,而且包含宣判和执行死刑,举行无条件效忠于皇帝的軍事宣誓,崇拜皇帝的神灵并向它献祭以及把軍旗当偶象一样敬重。事实上,曾有許多早期基督教神父——奥利金、特涂良——禁止在軍队中服务,甚至拉克坦西阿斯在君士坦丁和約締結后出版的一本著作里也禁止在軍队中服务。

值得注意的是,基督教会抵制罗馬軍队的这一行动,当軍队还

以募兵制来补充的时期就已經失败了——的确，这是在罗馬帝国政府重又实行戴克里先(統治时期：公元283—305年)的理論上的强迫兵役制而引起爭論的百余年前的事。大約到了公元170年时，关于这一問題的冲突，似乎已經可以避免了。基督教平民不去应募入伍；另一方面，如果有一个现役的异教士兵改信了基督教，教会也默认他继續服务到期满幷履行軍队要求于他的义务。教会对此这样宽容，可能同它当初容忍其他破格的事例出于同样原因，例如它继續承认奴隶制，即使主人和奴隶都已是基督徒；把"腓利門书"列入"圣典"，也是与此有重大关系的。原来在这个时代，教会預料基督的再临已近在眉睫，一个改变了信仰的兵士在軍队中也象一个改变了信仰的奴隶在不自由的状态中一样，瞬息就可渡过这个时期。

在公元三世紀，当基督徒开始越来越多地进入了罗馬社会的政治上层阶級的时候（一部分是因为基督徒自己在世俗世界中向上爬，一部分是因为教会有了上层阶級的新信徒)，他們在实践上已經回答了由于罗馬軍队的社会重要性而对他們所提出的問題，关于这个問題他們从来还沒有在理論上予以解决或等待軍队所属的国家皈依基督教以后来解决它。在戴克里先的軍队里，基督徒已經是如此之人多势大，所以，公元303年的迫害，首先就是針对着軍队中的基督徒。的确，看来在西方各省內，基督徒在軍队中的比例数，比他們在平民人口中的比例数要高。

更应注意的是，在教会禁止服軍役的禁令还有效的时期軍队对教会所发生的影响。軍队喚起了英雄的品质，而这些品质很近于被压迫的宗教要求其信徒所表现的德性；所以有很多这种宗教的传教士汲取了战爭技术和軍事用具所提供的詞汇，其中最显著

的是圣保罗。在犹太人的传統里，也就是在基督徒留作自己遺产中的宝貴部分里，战爭一詞无論就其字义或作为比喻，都被視若神圣。然而，犹太人的軍事传統只是在文学上有强大的影响，而罗馬的軍事传統則表现为有活力而又生动的现实。尽管罗馬共和国的軍队在残暴的罗馬征服时期和更残暴的內战时期可能是有害而又可憎的；但帝国的軍队已是靠它的餉銀而非劫掠来維持，駐在边境上抵御蛮族而非駐在內地对希腊文明世界进行扰乱和破坏，所以它逐渐获得了罗馬臣民的不由己的尊敬、景仰甚至爱戴，把軍队当作給予他們福利的一个普遍制度并作为一个正当的自豪对象。

罗馬的克雷門特約在公元95年，給科林斯人的第一封信內写道："我們当思想我国，那些在將軍麾下的一切士兵，都服从軍令，他們的次序怎样，他們的敏捷怎样，他們的順服怎样。全軍当中，不都是統領，或千夫长，百夫长，或五十夫长等等；然而他們都能各按其职，一致地听从皇帝和将軍的命令。"

在这样地贊扬軍事紀律以对自己的基督教随从者示范时，克雷門特力求在教会中建立秩序。他继續說道，服从是所有的基督徒应負的义务，不仅服从上帝而且也应服从他們的宗教上級。但在基督教会的軍事幻象的演化过程里，"上帝的士兵"基本上是传教士。传教士必須摆脫世俗事务的負担，因而他們得要求由他們的群众来維持生活，正象兵士須从納稅人所繳的捐稅里取得他們的餉銀一样。

可是，不管罗馬軍队对教会制度的发展所产生的影响如何，它在这个范围內比罗馬文官制所起的影响要小；而且軍队的榜样对教会所起的作用，主要是在理想方面。

圣息普利安把基督教的入教洗礼仪式比諸罗馬軍队中新兵入

伍时的軍事宣誓仪式。一旦入伍，基督教士兵必須"按照规程"进行战斗。他必須避去不可赦的逃跑的罪行以及"溺职"的严重过错。"溺职的工資是死刑"，这是特滔良为了符合軍事用語而修改了"保罗达罗馬人书"内的一句話，依照圣經的标准英譯本，这句話是"罪过之工資"。特滔良把基督教生活的仪式和道德义务比諸軍务以外的"杂役"。在他所用的名詞里，一个斋期是哨兵勤务的一个周期，而容易的軛，用"馬太福音"上的語言，是"主的輕担"①。而且基督教兵士的忠誠服务，在解职时，可以得到"上帝的賞賜"作为报酬；而且除了受到賞賜以外，兵士只要能使人滿意，也可期望領取他的口粮。十字架是軍事标記而基督是总司令。实际上，培林古尔德的"前进，基督教士兵"歌和蒲士将軍的"救世軍"歌在言行上都可以追溯到教会早期的类似事例；但原来作为这样一个比拟的軍队，是罗馬帝国所建立并維持的非基督教軍队，而其目的也是很不相同的。

文官制

各統一国家在制定文官制的严格程度上，大有差別。最严格的是鄂图曼帝国，它曾竭尽人类智慧所能想出的和人类意志所能做到的来滿足它的行政上的需要。它所建立的文官制，不仅仅是一种专职团体的机构，而且是一个相等于宗教团体的世俗組織；它是如此严格地隔断，如此严格地訓练，并如此有力地"限制"，以致把文官变成"超人"或"低人"的类型——他們和普通人不同，象經过飼养者訓练过的猎犬或老鷹异于一般野兽或野禽那样。

① 参閱"馬太福音"(第11章,第30节)："因为我的軛是容易的，我的担子是輕省的"。——譯者

統一国家文官制的創始人經常碰到的問題是怎样利用前一个混乱时期在社会上往往是占优势的貴族。例如，当彼得大帝着手西方化的时候，俄国有一批无能的貴族；而在罗馬帝国开始建立元首制的时期，帝国内有一批有高度才能的貴族。彼得和奥古斯都都利用帝国内的貴族作为建立普遍行政机构的材料，但他們的动机是不相同的。彼得企图迫使旧式貴族成为西欧式的有效能的行政官吏，而奥古斯都勾結元老阶层的动机，与其說是为了需要他們的服务，毋宁說是因为他要通过这項联盟来避免重蹈其前人朱理亚·該撒的复轍，后者是由于突然失势的旧統治阶級中怀恨分子的毒手而死于非命的。奥古斯都和彼得大帝所面临的問題纵然不同，但这些問題都使帝国締造者在对付帝国旧貴族时容易感到进退两难。如果貴族是有能力的，那么他們就不愿为皇帝服务，因为对貴族来說这是降低身分的事。相反，如果貴族是无能的，那么使用他們的独裁者会觉得他的工具的无害性已被其迟鈍所抵消。

旧帝国的貴族不是帝国締造者招募文官的唯一来源。这些显貴，就他們方面看来，是不属联队的軍官团。还需要一个包括法学家及其他职业者的中等阶級作为相当于联队軍官地位的人員，以及大批属員作为士兵。有时統一国家的締造者很幸运，能够从一个现成的阶級里汲取服务人員以满足国内的需要。除非从联合王国行政史的最近一章的背景里来观察，英印文官制的性质和成就几乎是不能理解的。

"1833年法案规定的工厂稽查制是新型文官制发展上的一个阶段。……边沁以科学替代习惯的热烈愿望，他把行政看作一項技巧事业的见解，在这一事例上，已产生了完全令人滿意的結果。在他的感动下，英国已养成一批在工作上有訓练的和独立的职員。和英国的保安官不

同，新文官是有知識的；和法国的州长也不同，新文官不是单純供政府驅使的工具。英国人懂得如何在保持有教育的人們的独立和自尊心的条件下而使用他們。……目前，这个有教育的阶层的主要任务是探索新(工业)世界混乱的原因。任何人在研究跟着改革法案而来的历史时，不会不看到法学家、医生、科学家和文学家在揭露缺点想出办法上所起的作用的”②。

从英国移轉到印度的文官，就是这批新的中等阶級专业行政人員。关于他們的优缺点，我們以后再談。

奥古斯都在应付他所負責的残破、紊乱而又疲憊的世界而創立的新文官制上所取得的成績，可比諸一百五十年前古代中国汉刘邦所做的工作。的确，就持續性来說，这一位中国农民的工作远胜于罗馬平民出身的屋大維。奥古斯都的制度在創立后的七百年已变为粉碎，而刘邦的制度可以說一脉相传，一直持續到公元1911年。

罗馬帝国文官制的缺点，在于它反映出旧元老院貴族和新帝国独裁制之間的矛盾，而这項矛盾，奥古斯都的妥协办法虽曾予以弥补，但是沒有消除。当时，存在着两种严格隔离的等級制度和两条对立的道路，元老和非元老的文官各走各的路。公元三世紀，这种分裂，由于从一切負責的行政位置上排除了元老等級而告結束，但就在这个时候，地方民政自治的腐敗已使中央工作量大大膨胀，因而戴克里先在建立帝国的永久性文官制时不得不作出一个过度的增加。因此，对应募人員所要求的社会标准就降低了。把它和

② 哈蒙德和巴巴拉："近代工业的兴起"(Hammond, J. L. and Barbara: The Rise of Modern Industry. London 1925, Methuen)，第256—257頁。

汉朝文官制的历史对比一下，是有启发的。汉朝从一开始就开放贤路，使有才能者不分等級获得了晋升之途；公元前196年，即在恢复秩序后的六年，皇帝曾亲自下令各省行政长官应根据才能选拔公职候选人，并派送他們到京，听候中央官員来决定取舍。

古代中国的这一新文官制，后来获得了确定的形式；汉刘邦的继承者汉武帝（統治时期：公元前140—87年）决定：对候选人所要求的才能应是擅长于模拟儒家典籍的古文体和解释儒家哲学时要达到当时的儒家认为滿意的程度。公元前二世紀的儒家学派，如此巧妙地被誘入了帝国政体的合伙关系中，这会使孔子本人也觉得奇怪；但甚至这种純粹的政治哲学，对一个团体的专业生活方式所发生的感召力，比戴克里先时代希腊世界的单純古文学所发生的影响，要有效得多。这种政治哲学尽管看来是玄学的，但提供了一种传統的伦理观，而这在罗馬世界的文官制中却是付之缺如的。

汉帝国和罗馬帝国各自从自己的社会和文化遺产里創造了文官制，而彼得大帝由于他所遇到的問題的性质，使他不能作出什么类似的事情。在1717—1718年，他設立了許多行政学院来教导俄国人学习西方行政的新方法。把瑞典战俘綁到那里去充当教师；把俄国青年送到哥尼斯堡去接受普魯士訓练。

象在彼得大帝的俄罗斯帝国里那样，在有意識地模仿外国制度而有了文官制的帝国里，訓练职員的特殊安排显然是需要的；不过在所有的文官制中，都会在不同程度上产生这种需要。在印卡、阿凱米尼德、罗馬和鄂图曼帝国，皇室既是帝国政府的中枢，也是行政人員的訓练所；而在很多场合，皇室是通过建立一支"书童"队，或俗称学徒队来进行訓练的。在庫斯科的印卡皇宮里，設有正規的教育課程，并在每一連續的阶段举行考試。根据希罗多德的

記載，在阿凱米尼德帝国內，“所有的波斯貴族子弟，从五岁到二十岁，都須在皇宮学习三件事情，而且只学习三件事：騎馬、射击和說老实話”。在鄂图曼帝国早期，它在布魯沙皇宮里設置了教育书童的課程；苏丹穆拉德二世（統治时期：公元1421—1451年）迁都到亚德里亚那堡，并在那里建立了一所亲王学院，在这方面，他仍然走着前人走过的道路。然而，他的继承者苏丹美赫麦德二世（統治时期：公元1451—1481年）却开辟了一条新的道路，他不再以奥斯曼穆斯林貴族子弟而以基督教奴隶来补充他的文官队伍——后者包括来自西方基督教徒之改信伊斯兰教者和战俘以及从苏丹自己的东正教属民中征集的“貢男”。关于这項特殊制度，在本书的前面部分已有所闡述了。

鄂图曼苏丹故意扩充了他們个人的奴隶皇室，使之成为迅速成长着的帝国政府的行政工具，实际上达到排除自由奥斯曼人的程度；而罗馬皇帝，虽然也曾被迫同样地利用皇室机构，但对新自由民在帝国行政中的地位采取了限制的步驟。在罗馬帝国的早期行政制度里，新自由民的基地原是中央政府，在这里，皇室的五个行政局成长为帝国的行政部；但甚至在这些传統地是由新自由民保有的位置上，一旦新自由民惹人注目的时候，也就不再能在政治上維持下去了。曾行使无限权力的克劳第阿斯和尼罗的自由民—大臣所干的丑事，使得这些重要位置在夫雷維朝皇帝及其继承者的时代，一个接着一个地移轉給騎士阶层的成員了。

所以，在罗馬文官制的历史上，騎士阶級（即商人阶級）是依靠牺牲下层的奴隶和上层的元老貴族而得势的；騎士阶級之所以能赢得竞爭者的上风，是由于这一阶級的文官在执行职务上既有效能而又誠实。在罗馬共和政体的最后两百年，这一阶級通过剝削、

包稅和高利貸已經上升到有財有势的地位；所以，对这一阶級的提拔也許是奧古斯都帝国制度的最显著胜利。英国的印度文官也是从商人阶級中招募来的。他們原是以賺錢为目的的貿易公司的雇員；他們之受雇于远离家乡、气候不相宜的地方的原始动机之一，是想要兼做私人买卖来发横財。后来，由于一次輕而易举的重大軍事胜利，东印度公司突然变为瓦解着的蒙臥儿帝国內最富省分的事实上的主权者。这时，公司职員在一个短时期內屈服于誘惑力，恬不知耻地为自己勒索了庞大的財富，象罗馬騎士曾在一个較长的时期內所干的那样。可是在英国，正象在罗馬一样，一个从事掠夺的貪欲汉帮会終于变为一个公务員的团体；于是，他們的动机不复是个人利益了，他們已經懂得掌握而不濫用巨大的政治权是一个光荣的事情。

英国在印度的行政管理的性质的这种糾正，一部分是由于东印度公司决定訓练它的职員担負起落在公司肩上的新的政治責任。1806年，公司在赫特福德城堡开設了訓练见习行政人員的专門学校，三年以后，又把学校迁到了海雷柏立；这一所学校，在它存在的五十二年中曾扮演了一个历史角色。1853年，当印度政府从公司手里轉移到英王政府的前夕，議会决定：以后要使用竞爭考試方法来招募服务人員，因而把大門开放給来自更广大范围的非官方机关的志愿者，例如，来自联合王国的各大学或来自当时英国的两所古老大学招收新生的主要源地"公共学校"的志愿者。海雷柏立专門学校是在1857年关閉的；在它存在的五十二年时期中，卢格比博士虽时来时去，而他所有的主张却由具有相同意见的其他校长遍播于各公共学校。在十九世紀后半期，一个普通的印度文官已在公共学校和大学中受过一种基于西方人所說的"古典"

語言和文学的严格訓练，并获得了基督教的观点，这种观点并不因有些空洞或不带教条性而减少了力量。我們在这一种德育、智育的訓练和古代中国儒家經典的教育之間作出一个比拟，并不是幻想；后者早在二千年前已經建立起来，而后来一直是中国文官所必須具备的条件。

如果我們现在討論一下誰是統一国家为了自己的目的而建立的帝国文官制之主要受惠者，我們看到最明显的受惠者当然是那些能聪明地利用这样一个宝貴遺产的帝国的继承国家。但从这些国家中間，我們应把西罗馬帝国的继承国家作为例外。它們从它們所破坏的帝国文官制获得的教訓，比它們从所皈依的教会获得的要少得多；但正如下文将談到的，教会本身是罗馬文官制的受惠者；所以甚至在这里，遺产也部分地、間接地传給它們。我們不想詳細无遺地列举所有的受惠继承国，但可以指出，在写作本书时，新近組成的印度联邦和巴基斯坦是英印文官制的受惠者。

然而，总的說，最重要的受惠者还是教会。我們已提过基督教会的教阶組織怎样仿效了罗馬帝国政府的等級組織。埃及"新王朝"給底比斯的阿蒙-賴总主教管轄下的泛埃及教会和薩薩尼帝国給拜火教会都曾提供了一个同样的組織模型。阿蒙-賴总主教职位，是仿效底比斯的法老而設立的；拜火教教长很象薩薩尼朝的皇帝；罗馬教皇相当于戴克里先以后的罗馬皇帝的地位。然而，世俗行政团体对教会的貢献，还有比提供組織模型更重要的地方。它們也曾影响教会的观点和风气；而且，在某些场合，这种智慧和道德的影响不是仅仅通过示范的作用，而且还通过那些体现这些品质的人物从世俗政府轉移到教会而发生的。

我們可以举出三个历史人物，其中每一个都給西方天主教会

的发展带来了决定性的轉机，而他們都是从世俗的罗馬帝国文官中招募来的。其中之一是安布洛斯烏斯(約公元 340—397 年間)。他的父亲曾攀登到高卢总督之职，而这位未来的圣安布洛斯跟着父亲的足迹也充任过利求利阿和伊密利阿的省长；公元 374 年，群众不等待征求他的同意就把他从一帆风順的宦途拖出，出其不意地拥他坐上了米兰主教的教座。另一个人物是卡西奥多烏斯（約公元 490—585 年)。在他长寿的早期，他曾为东哥特国王狄奥多拉管理罗馬意大利的行政。后来，他曾把自己在意大利南端的乡村地产改建为僧侣居留地，作为嘎西諾山上圣般内狄特寺院的补充。圣般内狄特僧侣学校，承神的爱护，在田野里訓练僧侣們做辛苦的体力劳动，但是如果它在开始时未曾和卡西奥多烏斯学校相結合，它是不可能为新生的西方基督教社会做一切应做的事情的，卡西奥多烏斯学校由于同一动机的感召，曾做脑力劳动的工作，即抄写异教經典和早期基督教教父的著作。至于大格里高利（約公元 540—604 年)，他在充任城市总監后，抛弃了世俗宦途，仿效卡西奥多烏斯，用他祖传的罗馬城内大厦，建立了一所寺院，因而出乎他的愿望之外，終于成为教皇制度創始人之一。上述三个伟大的文官，各自找到了为教会服务的眞正使命，并給教会的服务带来了他們在宦途中所获得了的才能和传統。

公民权

因为統一国家的兴起，一般是从强制合并一批斗爭的区域性国家而开始的，所以，在它的創立时，往往在統治者和被統治者之間存在着一条宽大的鴻沟。一方面是締造帝国的社会，代表着經过前一时代相互竟爭的地方社会統治者之間的生死斗爭以后而留存下来的少数統治者；另一方面是被征服的居民。我們常常看到

随着时間的进展，由于准許从被征服的多数中来的新公民的加入，帝国境內实际享有公民权的部分，逐漸扩大。但也很少看到这种扩大公民权的过程会达到把統治者和被統治者之間的原始差别完全消除的程度。

然而，在中国有一个突出的例外事例，这就是把全部政治权利賜給全体人民——而且，这一事件还是在統一国家建立后二十五年之內完成的。公元前230—221年，秦国胜利地兼并了和它竞爭的六国而建立了古代中国統一国家；但公元前207年，当汉刘邦占領了秦的首都咸阳后，秦的統治地位遂告結束。我們可以把公元前196年作为古代中国統一国家全体人民获得政治权利的开始日期。几乎无須指出，这項政治上的成績并不能一下子改变古代中国社会的基本經济社会結构。該社会依然是由納稅的农民群众以及由他們所維持的少数特权統治阶級所組成；但在这以后，进入中国政界之路，却已眞正开放給不分社会等級的有才之士了。

当然，决不能用一道賜給同一法律身分的立法命令，重现由于长期发生作用的历史力量而产生的統一效果。在英属印度土邦內的欧洲人、欧亚人和亚洲人和在西印度群島的西班牙帝国內的欧洲人、克利奥尔人和印第安人，都是属于王座的属民，享有同一的身分；但这两个国家中的任何一国，在消灭統治者和被統治者之間的鴻沟方面，都沒有任何明显的效果。在罗馬帝国史上，可以找到曾經具有特权的少数統治阶层和以前的属民群众逐漸混合而消除最初差别的典型例子；但就在这里，政治平等的实质，也不是仅仅通过賜給罗馬公民以法律地位而达到的。在公元212年卡剌卡拉的詔令公布后，罗馬帝国的所有的自由的男子，除了很少例外，在理論上都是罗馬公民，但还需經过下一世紀的政治和社会革命，才

能使罗馬人的生活实际和法律規定趋于一致。

在元首制① 时代，罗馬帝国已走向政治平等主义之路，而在戴克里先时代达到了平等的目的；可是，这項平等主义的終极受惠者，当然是基督教会。基督教会借用罗馬帝国双重公民权的伟大思想，即用宪法的方法来解决怎样享受作为整个社会成員的权利而不取消狹窄性忠誠或割斷地方根源这一問題。基督教会成长于元首制之下的罗馬帝国；而在这一时代，具有世界性的罗馬城的全部公民（除了确实住在这个都城內的少数人以外），同时也是某个地方城市的公民；这种城市虽然属于罗馬政体之內，然而是自治的城邦，具有传統的希腊城邦自治政府的形式，而且对于当地出生的子弟，传統地支配着他們的故乡情感。方兴未艾的宗教社会就按照这一罗馬的世俗模型建立了一种組織形式并培养了一种团体情感；它們旣是地方性的又是全教会范圍的。一个基督徒所效忠的教会，旣是某个特殊城市的地方基督教团体，也是以統一的习慣和教义包括所有这些地方教会在內的天主教基督教团体。

① 就是由奧古斯都創立的戴克里先之前的罗馬帝国，奧古斯都曾使用"元首"这个称号，意即"元老院的領导人"。

第七部　統一教会

二十六　关于統一教会和文明之間关系的几种不同概念

（1）教会是毒瘤

我們已經看到，統一教会往往是在一个文明衰落以后的混乱时期产生的，并且是在接着出现的統一国家的政治組織中发展起来的。我們在本书的前面也已看到，由統一国家所維持的各种制度的主要受惠者是統一教会；因此，統一国家的拥护者，当国运日趋衰頹之际，看到統一教会在統一国家的怀抱中成长起来而感到不愉快，这是不足为奇的。因此，人們很可能站在帝国政府及其支持者的立场，把統一教会当作是造成統一国家衰落的社会毒瘤。

在罗馬帝国衰落时，自从将近公元第二世紀末凱尔苏斯撰文攻击基督教以来，对基督教的控訴，在西方当罗馬帝国处在垂死挣扎之时逼近了严重关头。公元416年，一个"极端頑固的"高卢异教徒、帝都罗馬的忠誠支持者卢梯留斯·拿馬底阿奴斯，看到許多荒島为基督教修道士們所拓殖、或者如他所述为他們所蹂躪的可悲景象，这种敌对情緒便在他的内心深处爆发出来了。

如今，当我們前进时，卡普拉利亚从海上

浮现出来。这島屿多污浊呀，島上住滿了
躲避阳光的人們；他們自封的称号是
一个希腊名字，叫做"修道士"，因为他們希望
离群索居，不让人們窥见。他們不敢接受
命运女神的礼物，但又害怕她带来的灾殃。
有誰为了躲避痛苦而选擇痛苦的生活？
竟然因为害怕不幸而排斥一切的幸福，
这样病态的脑袋是多么地愚蠢和癫狂啊！①

在卢梯留斯的航行告終以前，他又沉痛地看到他的一个本国同胞为另一个島屿所迷惑的更可悲的景象。

浪涛繚繞着的蛇发女怪在洋面上出现，
比薩与居奴斯各自在它的一边。
我迴避那些悬崖，因为它們使我想到
新近发生的灾殃。是我同种族的一个人
在这里陷入活地獄中毁灭了。是新近
我們祖国一位系出名門的青年，他呀，
既不是短少財富，也不是沒有如花的美眷，
为疯狂所驅使，竟然抛弃了人群和世間，
作为一名迷信邪教的流亡者，滿想找到
一个可耻的隐藏地点。这个不幸的家伙，
认为神圣的火花呀，可以由于外表污浊而盛开；
于是在他生命上抽着残酷无情的皮鞭，

① 卢梯留斯·拿馬底阿奴斯："归航"(Rutilius Namatianus, C.: De Reditu Suo)，第1册，第439—446行。薩維吉·阿姆斯特朗(Dr. G. F. Savage-Armstrong)譯(London 1907, Bell)。

远远超过发怒的神祇可能打他的次数。

这个教派比不上瑟栖的毒药那样凶猛嗎？

那时是肉身变形，而今却是人們心灵的改变。①

这些詩篇的字里行間，流露出一种异教的貴族阶級的精神，这个阶級认为人們抛弃古希腊众神殿的传統朝拜正是罗馬帝国灭亡的原因。

在沉淪中的罗馬帝国和勃兴中的基督教会之間的这一糾紛引起了一场爭論，它不但激动了当时直接参加爭論者的感情，而且也激动了以后极长时期內注視这件大事的人們的感情。吉朋說，“我已經叙述了野蛮行动和宗教的胜利，”这句話不仅以寥寥数字总結了“罗馬衰亡史”全书七十一章的內容而且也宣告他自己是凱尔苏斯和卢梯留斯的同党。吉朋认为在古代希腊史上，安东尼时代是一个文化高峰；这个高峰屹立在横亘于其間的一千六百年的文化峽谷之中。在西方世界中，吉朋的祖父輩，刚从峽谷中上来，緩慢地攀登另一个高峰，在上升的斜坡上得到了立脚点；从这里再一次看到了希腊文明过去两个高峰的雄姿。

这个意见在吉朋的作品中并未明白說出，但是有一位二十世紀的人类学家却把它直截痛快地表达出来了，这位人类学家是他所属的学术界中一个有相当地位的人物。

“这个崇拜圣母的宗教，以它的粗暴的野蛮行为和宗教热望的奇妙混合体，不过是在异教时代后期传播于罗馬帝国的許多类似的东方信仰之一，并且使欧洲各族人民浸沉于外来的人生理想，因而毁坏了古代

① 卢梯留斯·拿馬鏖阿奴斯："归航"(Rutilius Namatianus, C.:De Reditu Suo)，第1册，第515—526行。薩維吉·阿姆斯特朗(Dr. G. F. Savage-Armstrong)譯(London 1907, Bell)。

文明的全部組織。

希臘、罗馬社会是建立在个人服从团体、公民服从国家的概念上的；不管是今世或是来世，它把作为最高目标的国家安全放在个人安全之上。因为希臘、罗馬的公民从幼年时代起就受到这种忘我的理想的培养，他們終身致力于公众事务，并且准备为了社会的共同福利而献出他們的生命；否則，如果他們畏縮不前，迴避至高无上的犧牲，他們就只能认为自己无視国家利益，把个人生活放在优先地位，这是一种可鄙的行为。这一切都被东方宗教的传播所改变，因为东方宗教諄諄教誨怎样同上帝进行灵魂上的交往，把灵魂得救看作是唯一值得追求的生活目标；和这个目标相比，国家的繁荣富强，甚至国家的继續存在，便下降到微不足道的地步了。这种自私而不道德的教义的必然結果，就是要赤胆忠心的爱国者愈来愈离开公众事务，要他的思想集中在自己的宗教感情上，要他培养一种对于今世生活的鄙視态度，把今世生活看作仅仅是为了追求一个更美好的永恒生活的初步訓练。鄙視世俗、沉迷于出神地冥想天国的圣者和隐士，成为民众心目中的人类最高理想，它代替了爱国者和英雄的原来的理想——忘記了自己，为了国家的利益而生活并准备犧牲生命。人們的眼睛注視着正在碧空的云端中飄浮而来的天国，因此，在他們看来，俗世似乎是貧乏和可鄙的了。

这样看来，重心好象已經从今世的生活轉移到来世的生活。不管这个未来世界会获得多少东西，不容置疑，由于重心的轉移，这个现实世界受到了重大的損失。国家的全面解体过程开始了。国家和家庭关系松懈了；社会的結构趋向于分解成为个体分子，于是退回到野蛮状态；因为只有通过公民的积极合作，通过他們自觉自愿地促成私人利益服从于社会共同利益，文明才是可能的。人們不肯保卫他們的国家，甚至不肯为了綿延种族而生育后代。在他們祈求自己的灵魂得救、祈求他人的灵魂得救的渴望中，他們甘心情愿听凭这个物质世界在他們的周圍毁灭，而这个物质世界，他們把它視同邪恶之源。这种謬妄的观念持續了一千年之

久。在中世紀末叶,罗馬法的恢复,亚里士多德的哲学以及古代艺术、文学的恢复,标志着欧洲又回复到土生土长的生活和行为的理想,回复到更为健全、更为勇敢的世界观了。文明发展的长期停滞已經成为过去。东方思想侵入的潮流最后終于改变了方向。它还在衰退中。”①

当1948年作者正在撰写本章时,东方思想侵入的潮流还在衰退中。如果那位高貴的学者这时正在修訂“金色的枝条”的第四版,那么对于自从他发表这段富有煽动性的文字以来的四十一年間“欧洲又回复到土生土长的生活和行为的理想”的某些具体表现方式,不知他会說些什么不得不說的話。在十五世紀的意大利,开始出现了一个主张唯理主义和寬容宗教的学派,而弗拉塞以及和他有同样思想的同时代人便是属于这种学派的新异教徒的最后一代。到了1952年,他們被一批从世俗化了的西方社会深不可测的底层钻出来的象恶魔一般的、感情冲动、使用凶暴手段的继承者从陣地上清除出去了。弗拉塞的話,曾以另一种口气通过罗森堡的声音再发出来。然而,无論弗拉塞或罗森堡,事实上他們两人都提出了一个相同的吉朋式的主題。

在本书前面我們曾經詳細地論証,古代希腊社会的衰落事实上早在基督教入侵或者曾經和基督教竞爭而失敗的其他各东方宗教入侵以前就发生了。我們的探究早已获得这样一个結論:高級宗教从来不应当担負促成任何文明死亡的罪名,然而这样的悲剧仍然是有可能的。为了徹底探究这个爭端的根源,我們必須扩大

① 弗拉塞:“金色的枝条:阿多尼斯、阿提斯、奥細立斯:东方宗教史研究”(Frazer, Sir J. G.: The Golden Bough: Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion. 2nd edn., London 1907, Macmillan),第251—253頁。作者在一个脚注中承认东方宗教的传播并不是古代文明崩潰的唯一原因。

我們的探究范围，从宏观世界到微观世界，从过去的历史事实到人性的永久特征。

弗拉塞的論点是，高級宗教从本质上而且不能改变地是反社会的。当人类兴趣的中心从文明社会所追求的理想轉移到高級宗教所追求的理想时，那末文明社会宣称要給予支持的社会价值必然要受到損害；这个說法是不是正确呢？宗教价值和社会价值是不是互相反对、互相敌視的呢？如果人們认为个人灵魂的得救是人生的最高目标，是不是文明的体制就要受到損害了呢？弗拉塞对这些問題的答案都是肯定的；如果他的答案完全正确，这就意味着人生是一场未經精神上淨化的悲剧。本书作者认为弗拉塞的答案是錯誤的；他的答案是以錯誤地理解高級宗教的性质和人类灵魂的性质为根据的。

人旣不是无私的螞蚁，也不是非社会的独眼巨怪，而是"社会的动物"；他的人格，只有通过同社会其他成員的关系才能得到表达和发展。相反，社会无非是一个个人的关系网和另一个个人的关系网的共同基地。社会不能脫离个人活动而存在，至于个人，也不能脫离社会而存在。而且，个人和同胞的关系以及个人和上帝的关系两者之間，也并沒有不协調的地方。显然，在原始人的灵性直覚中存在着部落成員及其神祇之間的緊密联系，这种联系不但不使部落成員彼此疏远，而且成为他們之間最强有力的社会盟約。人对神应尽的責任以及人对邻居应尽的責任两者之間相互协調的作用，已經由弗拉塞自己按照原始社会的水平探究和証明了。解体中的文明，当它在对祀奉为神的該撒的崇拜中找到新的社会盟約时，就証明了这一点。是不是象弗拉塞所爭辯的，"高級宗教"把协調状态轉变成不协調状态呢？在理論上正和在实践上一样，答

案显然是否定的。

根据先驗的见解（姑且先从这方面来考慮），人格只能把它认为是精神活动的主体；而唯一可想象的精神活动范围，就在于精神和精神之間的关系。人就在求神的过程中履行社会的行为。如果神的爱曾經在这个世界上通过基督为人类贖罪的行为而体现出来，那么旣然神按照他自己的形象創造了人，在人的尽量模仿近似神的努力中，必須包含模仿基督的榜样为人类贖罪而牺牲自己的努力。因此，企图通过求神而挽救自己的灵魂和企图对自己的邻居負責两者之間的对立状态，也是虛假的。

"你要尽心、尽性、尽意、爱主你的上帝。这是誡命中的第一、且是最大的，其次也相仿、就是要爱人如已。"①

显然，世俗社会的美好的社会目标，在"在世爭战的教会"(Church Militant on Earth)中，比在直接追求这些目标、而不追求更高目标的世俗社会中，能够收到更加美滿的效果。換句話說，个人灵魂在今世的精神发展，事实上将比另一种方法同时促成更大的社会发展。在本扬的比喻中，在香客还沒望见在遙远的地平綫上灿烂的光輝以前，他是找不到那扇通往善行生活的边門的。②

① "馬太福音"(Matt.)，第22章，第37—39节。

② 毫无疑問，在"天路历程"(The Pilgrim's Progress)第一部分里，基督徒和他的两个同伴朝山进香的历程，我們可以把它称为"神圣的个人主义"的历程；但是这个不完备的概念，在第二部分里得到了改正。于是我們看到了不断成长的香客集体，不但共同向着他們的精神目标前进，而且一路上相互提供世俗社会的服务。这一个对比引起了諾克斯大主教以他的妙言儁語发揮了这样的論点：虽然第一部分是清教徒本扬的作品，但是第二部分却是本扬的模拟作者的作品，这位模拟作者的笔名后面是一个英国天主教虔誠的女教徒。参閱諾克斯著"諷刺文集"(Knox, Ronald A.: Essays in Satire. London 1928, Sheed and Ward)，第7章，"本扬的模拟作者的真象"。

我們在这里按照基督教情况所确立的见解，也可以用来解释所有其他的高級宗教。基督教的本质，也就是全体高級宗教的本质，虽然在不同的心目中，上帝用以将他的光輝照进人的灵魂的这些不同的窗戶，可能在透明程度上或者在所传递的光綫的选擇上是各不相同的。

当我們从理論談到实践，从人性談到历史記录时，我們要証明宗教家事实上曾經为社会的实际需要而服务的这一項工作似乎是十分容易的。如果我們举出象阿西西的圣芳济、圣温辛特·德·保罗、約翰·卫斯理或大卫·李温斯敦等人的事迹，人們也許会指控我們在証明无須用事例証明的事物。因此，我們一定要举出普通认为、并且嘲弄为“規則的例外”的一类人物：这些人既是醉心上帝，又是厌恶社会；既是神圣，又是荒謬；有資格受到幽默家的嘲弄——“一个在語言上表示最坏意义的好人”；那就是，基督教隐士、沙漠中的圣安东尼、或柱石上的圣西門。显然，如果这些圣者曾經一度居留在这个现实世界，曾經一度在某些世俗职位中度过他們的生活，那么他們在远离同胞的孤独生活中就会比环繞在他們周圍的任何人与更广大的社会发生更活跃的联系。他們从隐居地点支配这个现实世界，产生了比京城里的皇帝更大的影响，因为他們通过祈求和上帝神交而进行的个人追求神圣的工作，是比世俗社会的任何政治工作更有力地感动人們的社会行动的一种形式。

“人們有时曾經說过，东罗馬人禁欲主义的理想，就是从当时的现实世界嗒然引退；施舍者約翰（John the Almsgiver）的传記就暗示出为什么拜占庭人在危急的时刻，滿怀着获得同情和支持的信心本能地变成苦行者以乞求援助和慰籍。……早期拜占庭式禁欲主义的显著特色之

一,就是它热烈地期望社会的正义及其作为穷困和被压迫者的維护者的精神。"①

(2) 教会是蛹体

对于把教会当作侵蝕文明的有机組織的这种见解，我們曾展开过一番爭論；但是我們仍然可以同意弗拉塞在上面引文末尾所作的論証，那就是曾經在古代希腊社会最后阶段盛行的基督教潮流近来已經衰退了；当时早已出现的基督教以后的西方社会同基督教以前的古代希腊社会是属于同一体系的。这一个见解引伸出关于教会和文明的关系的第二种可能概念。一位近代西方学者在下面的引文中表达了这样的意见：

"古文明是注定要灭亡的。……另一方面，对于东正教的信徒，教会正象亚伦一样，站在死者和生者之間，作为未来世界事物和現实世界事物的媒介。它是基督的圣体，因而是永恒的；是某种值得人們为它而生活、为它而工作的事物。然而，它正象帝国本身一样，是建立在这个现实世界上的。因此，教会的观念形成了新文明逐漸結晶的一个宝貴的固定中心。"②

根据上述见解，統一教会之所以具有存在的理由是因为：在一种人类文明崩潰和另一种文明产生以前的这一危险的間歇时期，它保存了宝貴的生命胚种，因而使活着的文明的种籽继續递嬗下去。因此，教会是文明的繁殖系統的一个部分，充当从蝴蝶到蝴蝶之間的卵、幼虫和蛹体。本书作者必須承认他自己許多年来一直

① 道斯和本兹："拜占庭的三位圣者"(Dawes, E., and Baynes N. H.: Three Byzantine Saints. Oxford 1948, Blackwell)，第197—198頁。

② 柏吉特："初期东方基督教"(Burkitt, F. C.: Early Eastern Christianity. London 1904, Murray)，第210—211頁。

对这个維护教会的历史任务的意见表示滿意。① 他仍然相信，这种把教会当作蛹体的概念，和把教会当作毒瘤的概念不同，就其本义来說是正确的；但他把这种概念只认为是关于教会的眞实情况的一小部分。然而，我們现在所要闡述的，是眞实这个部分。

如果我們回忆 1952 年当时各个现存的文明，我們就会看到每个文明在它的背后都有促使它同上一代的文明发生子体关系的某种統一教会。西方基督教徒和东正教徒的文明是通过基督教会和古代希腊文明发生亲子关系的；远东文明是通过大乘佛教和古代中国文明发生子体关系的，印度文明是通过印度教和古代印度文明发生子体关系的；伊朗和阿拉伯文明是通过伊斯兰教和古代叙利亚文明发生子体关系的。所有这些文明都是以教会作为它們的蛹体；在本书前面部分已經討論过的已死亡的文明的各种残存化石都是保存在教会的外皮中，例如犹太人和拜火教徒。这些化石事实上就是不能蜕变成为蝴蝶的蛹体教会。

一个文明和上一代文明发生子体关系的过程，从下列所举实例的論証中，能够看到可以分析成为三个阶段。从教会即蛹体的观点，我們可以把这三个阶段題名为“受胎”、“怀孕”和“分娩”。按照时間的先后，这三个阶段約略相当于旧文明的解体、間歇时期以

① 对于在精神上敏感的人，这个见解当然会使他产生一种忧郁的心情，而不是一种滿足的心情："因为古典文明已經崩溃了，基督教不再是耶穌基督的高貴信仰：它成为用以充任正在瓦解的世界的社会接合剂的一种宗教。作为社会接合剂，它曾經帮助西欧文明在黑暗时代以后获得再生。它一直是聪明而暴躁不安的西欧各国人民的有名无实的信条；而现在他們甚至不再把基督教理想当作口头功德了。至于它的将来，有誰能够預言呢？"见巴涅斯："基督教的兴起"(Barnes, E. W.: The Rise of Christianity. London 1947, Longmans, Green)，第 336 頁。

及新文明的起源等阶段。

发生亲子关系过程的受胎阶段是从教会抓住世俗环境所提供的机会时开始的。这种环境的特点之一是統一国家会不可避免地使原有許多制度和生活方式失去作用，而在社会的生长阶段，甚至在它的混乱时期，正是这些制度和生活方式賦予社会以活力的。統一国家的目的在于平靜无事，但是跟着到来的貪求安逸的心情，不久就受到欲求不滿的心情的折磨；因为生命是决不能单靠停滞不前而維持下去的。在这种情况下，一个初生的教会可以为停滞不前的世俗社会提供它现在最迫切需要的东西，因而造成了自己扩大势力的时机。它能够为人类受挫折的活动能力开辟新的道路。在罗馬帝国，

"基督教对异教的胜利……为演說家提供了新的辯論題材，为論理学家提供了新的爭論点。最重要的是，它产生了一个在社会的各个部門无时无刻不感到在发生作用的新原則。它打动了停滞不动的群众的心灵深处。它在老大帝国的无精打采的民众中間，激起了爭取民主政治的风暴的全部热情。对于异端邪說的恐怖心理，做到了苦悶的心情所不能做到的事情；它使原来习惯于象羔羊一样在从暴君到暴君的統治之下討生活的人們，变成了热中于政治斗爭的党人和頑固不馴的叛徒。长期沉寂了的滔滔才辯之声又在格里高利的說教坛上响起来了。早已在腓立比平原上絕灭了的精神又在阿塔內喜和安布洛斯复活了。"①

这段文字是眞实而雄辯的；但是它的題材是讲第二阶段即怀孕阶段，第一阶段即胜利前的斗爭阶段，曾經給予平凡的男女以至高无上的可喜的牺牲机会，而他們的祖先在罗馬帝国打破統一国

① 麦考萊："历史"，載"杂文集"(Macaulay,Lord: "History",inMiscellaneous Writings. London 1860,Longmans,Green, 2 vols.)，第1卷，第267頁。

家的沉悶的和平状态以前，为了消灭混乱时期而牺牲的光荣和悲劇正是这样的。因此，在受胎阶段，教会把国家无法再行利用、无法使它再起作用的活动力量吸收到內部来，并創造了使这些活动力量充分发挥的渠道。跟着而来的怀孕阶段的特征是教会的活动范圍更加扩大。教会吸收許多在世俗行政机构找不到施展才能机会的知名之士来参加它的工作。这个新兴的組織开始取得絕大多数的全力支持、而取得支持的速度和范圍則是随着在解体中的社会的崩潰速度为轉移的。例如，在解体中的古代中国文明，大乘佛教在黃河流域的成功比在扬子江流域更为圓滿，当时黃河流域遭受欧亚游牧民族的蹂躪，而在扬子江流域，这些游牧民族因长期受制不能前进。公元第四世紀，古代希腊世界各拉丁地区人民大批皈依基督教的行动是和政府中心移到君士坦丁堡以及实际上放弃西方各地的行动同时发生的。伊斯兰教在解体中的古代叙利亚世界的发展以及印度教在解体中的古代印度世界的发展，都可以用来說明同样的特点。

如果用伊斯兰教神話的奇特而富于表现性的比喻，我們可以把处在英雄时代的教会比作以牡羊姿态出现的先知穆罕默德的化身。在地獄的张开大口的深渊上，架着一条象刀鋒一般险要的桥，这是通向天堂的唯一道路。这头牡羊正在以确定的步伐走过这个桥。不信仰的人，冒着步行过桥的危险，必然要堕入地獄的深渊。能够穿过这个桥的，只是限于作为美德和信仰的报酬，被准許化作受过祝福的灵巧的扁蝨而依附在牡羊毛皮上的那些人。完成了过桥的行动，教会蛻变过程中的怀孕阶段就告終結，接着来到的就是分娩阶段。教会和文明的职务现在顚倒过来了。原来在受胎阶段，教会向旧文明汲取活力；在怀孕阶段，它在間歇时期的风暴中破浪

前进，这时它开始将本身的活力赋予在自己腹内孕育着的新文明。我們可以留心地观察到在宗教的主持下，这种創造力的源泉不断奔流到社会生活的經济、政治、文化三方面的世俗渠道中去。

在經济方面，分娩阶段的統一教会留給新生文明的最动人心目的现存遺产，可以在现代西方世界的經济勇敢行为中看出来。自从新的世俗社会完成了脫离西方天主教会的蛹体的漫长过程以来，到写作本书时，二百五十年已經过去了；然而，西方技术的惊人而巨大的机械設备，显然还是西方基督教修道院制度的副产品。这个强大的物质建筑的心理基础就是相信体力劳动是人們应尽的义务，而且是尊严的活动——劳动就是祈祷 (laborare est orare)。这种信念对于古代希腊把劳动认为是俗夫和奴隶的本分的概念，是一种革命性的轉变，如果不是圣般内狄特把劳动視为神圣，这种信念是树立不起来的。般内狄特修道会 (Benedictine Order) 就在这上面奠定了西方文明經济生活的农业基础；这个农业基础又是西妥修道会 (Cistercian Order) 向理智方面活动而建立起来的工业上层建筑的基础，直到这个由修道士建成的巴别塔(通天塔)在建造者的世俗社会邻居的心中引起的貪欲，达到了再也不肯袖手的程度。掠夺寺院就是近代西方資本主义經济的来源之一。

至于在政治方面，我們已經在本书的前面看到教皇制度形成基督教国家的过程；这个基督教国家旨在使人类能够同时享受到区域性国家和統一国家的利益，而避免两者的缺点。教皇制度在通过教会的加冕典礼为各独立王国的政治地位祝福的行动中，一方面使古代希腊社会成长时期效果良好的多样而有变化的特性重新获得政治生命，另一方面必須行使超然的精神权威以緩和并控制那些促使古代希腊陷于瓦解的政治分裂和紛爭局面；教皇制度

宣称这种超然的精神权威就是罗馬帝国的宗教继承者。所有世俗的地方君主必須在一个宗教牧者的指导下敦睦共处。經历了几个世紀的反复試驗和失敗，这个政治和宗教的实驗，終归沒有取得成果，至于沒有取得成果的原因，早已在本书前面討論过了。这里我們只要用它来說明基督教会在分娩阶段的任务，并且用它来观察婆罗門教会在初期印度文明的政治联系中所担負的同样任务。婆罗門承认喇其普特族各王朝的合法性，正象基督教会承认克罗維斯、丕平等政权的合法性一样。

当我們进一步探究基督教会在东正教社会以及大乘佛教在远东的政治任务时，我們看到在这两个社会里教会的活动范圍限于喚醒上一代文明的統一国家的幽灵——隋唐两朝使汉帝国的精神复活，东罗馬帝国(拜占庭)主要通过东正教社会使罗馬帝国的精神复活。在远东社会，大乘佛教开辟了一个新的活动園地，成为同时并存的、适合同一广大公众精神需要的許多宗教、哲学之一。它继續謹愼地滲入远东社会的生活，帮助朝鮮、日本在文化上改用远东的生活方式。在这方面它的任务，可以比得上西方天主教会在引导匈牙利、波兰、斯堪的納維亚納入西方基督社会的生活軌道上所尽的职責，也比得上东正教会在俄罗斯土壤上插上一株东正教文明的幼苗所尽的职責。

当我們从分娩阶段的教会对初生的文明所作的政治貢献讲到它的文化貢献时，我們看到，比如說，大乘佛教在政治領域被逐出以后，却在文化領域中继續发揮它的有效力量。大乘佛教的持久的潛在知識力量是它继承原始佛教哲学財产的一部分。另一方面，基督教在开始时并沒有它自己的哲学体系，因此感到不得不試图表演一种技能，即是用古代希腊各学派的异乡术語来表达它的信仰。

这一种古代希腊知識的混合物，在十二世紀接受了亚里士多德的哲学体系，内容更加充实，从此以后它在西方基督教社会占有压倒的优势。基督教会創办并哺育了几所大学，因而对西方文化知識的发展作出了显著的貢献，然而教会的文化影响的最大貢献却是在美术方面，这是显而易见的論点，无需举例說明。

现在我們已經完成了对蛹体教会的綜述；但是如果我們要看清所有历史上已知文明之間的相互关系而作一鳥瞰，我們不应該仍旧看不到蛹体教会并不是一个文明同它的上一代文明发生子体关系的唯一媒介。只消举一个例子：古代希腊社会是同米諾斯社会有亲子关系的，但是找不到在米諾斯社会内部有教会发展并为古代希腊文明提供蛹体教会的事迹；虽然高級宗教的某种萌芽在某些第一代文明的内部无产者中发展起来（今天的学术研究虽还不明了这方面的情况，但它也許在其他文明中有所发展），但是这些萌芽都还沒有发展到足以充当下一代文明的有力的蛹体，这是很清楚的。如果我們細看手头所有的实例就可以看到：在第二代文明，即古代希腊、古代叙利亚、古代印度等文明中間，沒有一个文明是通过教会的媒介同上一代文明发生子体关系的；所有已知的統一教会都是在第二代文明正在解体的社会机构内部发展起来的；在第三代文明中，虽然有几个文明是在（可能所有文明都在）衰落和解体，但是沒有一个文明提供了足以說明它們产生第二批統一教会的确实証据。

因此，我們归納出一个历史的顺序有如下表：

原始社会。

第一代文明。

第二代文明。

統一教会。

第三代文明。

我們现在把上表記在心里就能够逐步接近这样的問題：究竟教会是否不仅是某一代特殊文明的繁殖工具呢？

(3) 教会是更高一級的社会品种

(甲) 一个新的分类法

到现在为止，我們的研究工作一直建立在这样的假設上，那就是，文明社会是历史的主角，而教会，不管把它当作障碍物(毒瘤)或助力(蛹体)，总是处于从属地位。让我們来提出这样的說法吧，教会也許是主角，至于对各个文明社会的历史，却无須根据它們本身的命运而要根据它們对宗教历史所产生的影响来进行观察和解释。这个想法似乎是新奇的，詭辯的，但是它毕竟是我們称作“圣經”的那部书所使用的历史研究方法。

根据这个观点，我們必須修正对文明社会的存在理由所作的种种假設。我們必須认为第二代文明的产生，并不是为了創立它們自己的功績，也不是为了綿延种族生育第三代，而是为了給发育完备的高級宗教提供誕生的机会；因为这些高級宗教的起源是第二代文明衰落和解体的結果，所以第二代文明历史的末期，虽然从文明的立场上来讲是意味着失敗的，但是我們唯有在这些历史章节中才能看到第二代文明存在的意义。同理，我們必須认为第一代文明是为了同样目的而产生的。这些第一代文明，不象它們的继承者，并沒有促成发育完备的高級宗教誕生。它們的內部无产者所創造的发育不全的高級宗教——丹末茲和伊細塔崇拜、奥細立斯和伊細斯崇拜——并沒有放出絢烂夺目的花朵。然而这些文

明社会間接完成了它們的使命、因为它們产生了第二代文明，发育完备的高級宗教最后終于由第二代文明产生了。第一代文明的萌芽状态的宗教成果，随着时序的流轉，对于鼓舞第二代文明产生高級宗教作出了貢献。

根据上面的叙述，相继出现的第一、第二代文明的盛衰兴替，我們可以同其他問題联系起来观察；我們看见車輪推动它所运載的車輛前进时，具有一种連續轉动的旋律，而这些文明的盛衰兴替，正是車輪轉动旋律的实例。如果我們問为什么文明車輪轉动中的下向运动是推动宗教車輛前进的手段，我們可以在下述眞理中找到答案，这个眞理就是：宗教是一种精神的活动，而精神的进步是服从于埃斯庫罗斯在 πάθει μάθος（我們从受苦中得教育）两字中所表现的法則的。如果我們把有关精神生活本质的直觉，应用到在基督教及其姊妹高級宗教——大乘佛教、伊斯兰教、印度教——盛行时期中到达最高潮的精神努力，我們可以看出丹末兹、阿提斯、阿多尼斯、奥細立斯的苦难，就是基督受难的預兆。

基督教是在古代希腊文明的衰落所产生的精神苦惱中兴起的；但这是一个更长的故事的最后一章。基督教的根源是犹太教和拜火教，而这两个根源又是从其他两个第二代文明——古代巴比伦和古代叙利亚文明的初期衰落状态中产生的。犹太教的发祥地以色列王国和犹大王国曾經是古代叙利亚世界中許多爭战不息的区域性国家中的两个国家。这些世俗国家的傾复及其一切政治野心的消灭，正是促使犹太教誕生以及在公元前第六世紀正当阿凱米尼德帝国創立的前夕、古代叙利亚文明混乱时期的最后剧痛中写成的那支哀悼“受难的僕人”① 的挽歌中充分表达出来

① “第二个以賽亚书”(Deutero-Isaiah)各章，特别是第56章。

的經驗。

然而，这幷不是故事的开端，因为基督教除了犹太教的根源以外还有它本身发端于摩西的根源。以色列和犹大的宗教在先知者以前的时期是以前的一个世俗变局——埃及"新王朝"崩潰——的結果，而以色列人，根据他們自己的传說，曾經参与埃及"新王朝"內部无产者的行列。这些传說又讲到，在以色列人历史的埃及时代之前，便是苏末时代。当苏末文明解体的某一时期，亚伯拉罕得到唯一真神的启示，决意从注定要遭劫难的帝国都城烏尔脫身出来。因此，以基督教为頂点的精神进步的第一步是同历史学家所知道的統一国家崩潰的第一个实例有传統上的联系的。按照这个論点，人們可以把基督教看作是不但历經世俗变局而独存、而且从这些变局中汲取了累积的灵感的一种精神进步的頂点。

根据上面的論断，文明的历史是多元的、反复的，但是宗教的历史似乎是一元的、連續前进的。这个对照在时間的次元上如此，在空間的次元上也是如此；因为基督教和留存到二十世紀的其他三种高級宗教具有比同时代各个文明社会之間更为亲密的关系。基督教和大乘佛教都看到神是自我犧牲的救主的同一幻象，因此它們之間的亲密关系就特别显著。至于伊斯兰教和印度教，它們都反映出它們对于神的性质的見識，各有它們独特的意义和任务。伊斯兰教着重肯定神的一元性，和它相比，基督教在把握这个重要眞理上所采取的立场显然是軟弱的。印度教着重肯定神的人格是人們献身的对象，和它相比，原始佛教的哲学体系显然是否定神的人格的存在的。这四种高級宗教是同一題材的四个不同变体。

但是，如果这样，那么至少在由犹太教派生出来的宗教——基督教和伊斯兰教——中間，宗教虽然不同，但神的启示却是相同

的，到今天为止，认識到这一点的只限于极少数的人，而普通的见解正同它相反，这又是为什么呢？犹太教系統的每一个高級宗教当局的见解都认为：从自己独有的窗口照进来的光才是唯一强烈的光，而其它姊妹宗教，如果不是坐在黑暗之中，就是坐在微明之中。每一个宗教的每一个教派也坚持同样的立场，用以反对它的姊妹教派。各个宗派的这种拒絕承认它們的共同点，拒絕承认对方要求的行为，給予不可知論者以亵瀆神明的机会。

这种可悲的状态是否会无限期地延續下去呢？当我們提出这个問題时，我們必須想一想这里"无限期地"一詞究竟含有什么意思。我們必須記住，那就是說，除非人类使用它新发明的技术来消灭这个行星上的动物，否則人类历史还处在幼年时代，很可能还要延續数万万年。照这样的前途来看，宗教的区域割据的现状无限期地延續下去的观念，是荒謬的。或者是各个教会、各个宗教互相火併，直到同归于尽，不比克肯尼猫(Kilkenny cats)在拚死搏斗后剩下来的尾巴多点什么；或者是統一了的人类将在宗教的統一中得救。现在我們必須思考一下，虽然宗教統一是試驗性质的，究竟我們能否領会它的性质是什么。

低級宗教，就其性质而論，是属于地方性的；它們是部落的宗教，或区域性国家的宗教。統一国家的确立，消灭了低級宗教的存在理由，并且建立了为高級宗教或其他宗教爭夺信徒的广大区域。于是宗教便成为个人选擇的問題。我們在本书中曾經不止一次地看到，在罗馬帝国的疆域中各种宗教怎样在爭夺着基督教所取得的胜利。各个宗教的传教活动的爭夺战同时在同一个战场上——这一次是在世界范围的同一个战场上——重新爆发出来，这将会得到怎样的結局呢？在阿凯米尼德、罗馬、貴霜、汉、笈多等帝国

中，各种宗教爭夺活动的历史指出：結局有两种可能。或者是一个宗教取得胜利，或者是象在古代中国和古代印度世界一样，各个参加竞爭的宗教彼此妥协，同时并行不悖。这两种結局并不象外表上那样的不同，因为胜利的宗教往往是由于接受了敌手的某些主要特征而取得胜利的。在胜利的基督教众神殿中，在瑪利亚成为伟大圣母的化身的事迹中再现出西貝利和伊細斯的形象；而在基督的战斗姿态中，人們可以看到太阳神密多罗（Mithras）和不可战胜的太阳神(Sol Invictus)的雄姿。同样，在胜利的伊斯兰教众神殿中，已被放逐的具有肉身的神又再度潜回，成为被崇拜的阿里，而被禁止的偶象崇拜又在教祖恢复了对麦加的克而白天房(the Ka'bah)中的黑石这一神物的崇拜行动中重露头角。但是这两种結局的差别还是十分重要的。二十世紀西方化世界的新生一代对于自己的前途，决不能漠不关心。

哪一种結局的可能性更大呢？在过去，当犹太教派生的高級宗教在战场上时，不容异己的精神支配一切；但当古代印度文明的精神占上风时，"自己生存也让别人生存"便是奉行的圭臬。在目前情况下，問題的答案决定于高級宗教所遇到的敌手的性质。

为什么基督教在承认并宣告"神即是爱"这个犹太人的见解以后，又承认"忌邪的神"这个不調和的犹太人的概念呢？由于这种后退行为，基督教从那时以来遭受到重大的精神損害，这种后退行为，正是基督教为了在同該撒崇拜的生死斗爭中取得胜利而交付的代价。随着教会胜利而来的和平恢复状态并沒有破坏耶和华和基督的不調和的結合，倒反而加强了这种結合。在胜利的时刻，基督教殉道者的不妥协精神变成了基督教迫害者的不容异己的精神。这个在基督教史初期的一章，对于二十世紀西方化世界的精

神前途来說，眞是不祥之兆，因为早期基督教会曾經把利維坦击潰，这似乎是有决定意义的事；但是对利維坦的崇拜，又因邪恶的极权主义类型国家的出现而重新抬头了；现代西方的組織和机械化的专业人才，受到极权主义国家的利用，以恶魔般的机巧智能，为奴役灵魂和軀体的目的服务，达到了过去絕頂残酷的暴君力所不及的程度。看来似乎在现代西方化世界，神和該撒的战爭也許必然要重新打起来了；如果战爭发生，充任爭战的教会在道德上光荣而精神上危险的任务，又将再一次由基督教来担負了。

因此生在二十世紀的基督徒必須考虑到这样的可能，那就是，对該撒崇拜的第二次战爭，也許会使基督教会在它从第一次退回到耶和华崇拜的逆流中恢复原状以前，又要第二次退回到耶和华崇拜的逆流。然而，如果他們眞誠地相信，受难的基督就是神的爱的化身这一个启示最后会使鉄石心肠变成滿腔热血，那么他們可以大胆地展望将在政治上統一的世界中出现的宗教前途，这个政治上統一的世界将由于基督教的启示而从耶和华崇拜和該撒崇拜中解放出来。

当公元第四世紀末叶，胜利的教会开始迫害那些拒絕归順教会的人們时，异教徒西馬革斯提出了抗議，其中有这么一句話：“单是循着一条道路前进，絕不可能达到这样伟大的神秘。”在这句話里，这个异教徒比他的基督教迫害者更接近于基督了。爱是洞察之母；在人接近唯一眞神的方法上，要求个个人一模一样是行不通的，因为在人性上面蓋着极其多样的印記，而这种多样性正是神的創造性工作的檢驗标志。宗教存在的目的，在于使人的灵魂能够接受神的光輝；如果宗教不能反映人間对神的崇拜者的多样性，它就不能达到这个目的。根据这个論点，我們可以推測，每一个现存

高級宗教所提示的生活方式和神的幻象，是和各个主要心理类型相对应的，而二十世紀人类知識新天地的开拓者正在逐步把这些主要心理类型揭示出来。如果每一个高級宗教不能真正滿足广大人群所体驗到的人类需要，那么每个高級宗教过去曾經在那么长的时期內获得人类那么大多数的忠誠皈依，几乎是不可想象的。按照这个见解，现存各个高級宗教的多样性将不再成为一种障碍物，而是显示出它們本身是人的心灵多样性的必然結果。

如果这个有关宗教前途的见解能够令人信服，它就会引伸出一个有关文明任务的新见解。如果宗教战車的运动方向永恒不变，那么文明盛衰周期反复的运动就不仅仅是对立的，而且是从属的。在促进宗教的战車以生——死——生的“悲苦的輪子”在地面上迴轉而向着天国上升中，它也許可以适合它的目的，并且找到它的意义。

根据上面的观点，第一、第二代文明清楚地說明了他們的存在理由；但是第三代文明的要求，初看起来，似乎是比較模糊的。第一代文明在其衰落时期曾經产生了高級宗教的萌芽；第二代文明曾經产生了在本书作者执笔时依然生气勃勃的四个发育完备的高級宗教代表。至于在第三代文明內部无产者的产物中可以辨认出来的新宗教，在本书作者执笔时，似乎并无任何可观的成績。虽然正如乔治·埃略特所說的，“預言是人类錯誤的最不費代价的形式，”人們用不着冒险就可以預言，这些宗教的結局将会是无关紧要的。根据我們现在提出的历史观，近代西方文明的唯一可以想象的存在理由，就是它可以为基督教和它的三个现存的姊妹宗教效劳，即是为了要它們确实相信它們的終极价值和信仰是相同的、要使它們全体一致地面对当前以人的集团自我崇拜的特别邪恶形

式出现的偶象崇拜复发的挑战，因而在世界范围內为它們提供世俗合流的场所。

（乙）教会历史的重要性

本章前一节所采取的立场，容易受到两种人的攻击，一种人认为一切宗教都是伪装的、单凭愿望不凭事实的信心；另一种人譴責教会，认为教会始終是全然不值得受到教徒們所表白的信仰。同前者的攻击爭辯，这会超出本书的范围；如果我們仅限于同后者爭辯，我們将衷心地同意我們的責难者占有大量的控訴材料。例如，从初期以至最近各个时期，基督教会的領导人物，擅自采納了犹太人的僧侣政治策略和法利賽主义、希腊人的多神教和偶象崇拜以及罗馬人遺留下来的依法維护既得权益的传統，因此違抗了他們的教祖。其他的高級宗教也不能免于类似的責难。

这种种的缺点可以用維多利亚时代一位有机智的主教的遁辞来說明，当然并不是用它来推諉。有人問这位主教为什么教士們总是那么一些笨人的时候，他回答說，“你究竟能够期待什么呢？我們所能配备的只是俗人而已。”教会并不是由圣者組成，而是由罪人組成的；任何时代、任何社会的教会，象学校一样，并不能比它所生活、活动和存在于其中的社会要进步多少。但是对方可以回到他所責难的本题，粗魯地回答这位維多利亚时代的主教，說他的教会从俗人中所选擇的信徒，并不是社会的精华，而是社会的糟粕。近代西方世界攻击基督教会的那些有政治傾向的反对者經常不断地提出的責难之一，就是基督教会已經成为进步的車輪的障碍物了。

“因为基督教以后的西方文明是从十七世紀以来的西方基督教社

会发展而来的，所以基督教会一面正确地担心世俗主义的传播和新异教思想的卷土重来，另一面却錯誤地把信仰和正在过时的社会制度看作是一回事。因此，在对‘自由主义的’，‘近代主义的’，‘科学的’謬論展开思想上的防卫战的同时，基督教会輕率地陷于政治复古主义的态度，支持封建主义、君主制度、貴族政治、‘資本主义’以及一般的旧制度，成为反基督教的、通常敌視‘革命’的政治反动派的同盟者，而且往往成为政治反动派的工具。近代基督教的毫无教导意义的政治記录正是如此。在十九世紀，它为了抗击自由民主主义而和君主主义、貴族政治結成同盟；在二十世紀，它为了抗击极权主义又和自由民主主义結成同盟。因此，自从法国大革命以来，基督教似乎常常是落后于时代的一个政治方面。不消說，这正是馬克思主义者批判近代世界基督教的要旨。基督徒对于这种批判的回答恐怕是这样的：当正在崩潰的文明的加大拉猪群(Gadarene swine)闖下山崖时，教会的責任也許就是站在猪群的背后，尽量引导更多的猪的眼睛回望山崖的上面。”①

认为宗教是虚构的妄想的那些人，也許会因为这些責难以及其他許多可能提出的責难，反而更加加强了他們原来所采取的立场。另一方面，那些象本书作者一样相信宗教是人生最重要的事物的人，就会为这个信念所感动，采取一种非常远大的观点；回想过去——这个过去虽然时間相当短促、但是漸漸消失在古代迷雾中了，并且展望未来——这个未来除非因为使用氢弹或西方技术的其他杰作而演成种族自杀以致被中断，否则必然要延續到几乎不可想象的遙远的未来。

① 威特(Martin Wight)寄給本书作者的評語，載“历史研究”，第7卷，第457頁。

（丙）思想和感情的冲突

探求神的人們应該怎样把宗教的本质和宗教的偶发事件分离开来呢？基督徒、佛教徒、伊斯兰教徒和印度教徒怎样沿着在世界范圍內形成的人类居住地带的这条道路继續前进呢？这些对精神光輝的共同探求者应該遵循什么道路呢？他們的先行者已經达到了二十世紀高級宗教所提出的宗教启蒙思潮的高度。因此，他們唯一可以遵循的道路就是他們的先行者所遵循的道路。和原始异教所体现的程度相比，他們相对的启蒙思潮显然表现了一种惊人的进步，但是他們再也不能依靠他們的先行者的劳动成果了，因为他們正在受到思想和感情的冲突的集中射击，他們决不能听任这个冲突得不到解决，而且只有通过精神上的继續前进，这个冲突才能取得解决。

为了解决这个冲突，人們必須理解它是怎样发生的；幸喜当前的思想和感情的冲突的起源，幷不是暧昧不明的。它是由于近代西方科学对高級宗教的冲击而促成的；各个高級宗教依旧在奉行着一大堆古老的传統，纵然近代科学的观点幷不出现，从任何观点来看，这些古老的传統现在也快要废弃了，就在它們前进道路上的这样一个阶段，这个思想和感情的冲突早已朝向它們进行突然的袭击了。

这还不是历史上已知的宗教和唯理主义的冲突的第一个实例。在这以前的記載中至少有两个实例。首先談談其中較近的一个例子，我們記得在四个现存高級宗教中，每一个宗教都曾在自己的历史早期遇到过比較古老的唯理主义学說，在这个实例中，每个宗教都和唯理主义妥协了。当时已經成立的世俗哲学是新生的宗

教所无法駁斥甚至无法置之不理的，而现时每个宗教的正統神学都是和已經成立的世俗哲学取得和解的結果，因为这种唯理主义思想的学派曾經支配当时教会布道地区所在的社会里少数有文化教养者的精神状态。基督教和伊斯兰教的神学是借用古代希腊哲学用語来表现基督教和伊斯兰教的；印度教的神学是借用古代印度哲学用語来表现印度教的；至于大乘佛教，則是古代印度哲学的一个学派，它已經变成宗教，但同时仍旧保留它的哲学性质。

然而，上面所讲的还不是这个故事的开端，因为当新兴的高級宗教必須考虑怎样对付旣定的唯理主义哲学的时候，这些哲学早已成为固定的思想体系了，它們曾經一度是很有生气的理智运动。在这个充满生气和蓬勃成长的青春时期——这可以比得上近代西方科学的成长时期——古代希腊哲学和古代印度哲学早已同古代希腊文明和古代印度文明从原始社会继承下来的宗教发生过冲突了。

乍看起来，似乎这两个先例是振奋人心的。如果人类經历了宗教和唯理主义的以往两次冲突而继續存在，这难道不是預示当前的冲突可能有个美好的結果嗎？答案是这样的：在过去两次冲突的較早一次冲突中，现在的問题还沒有发生，而在后来的一次冲突中，这个問題得到了一个适合于当时当地的目的而极为有效的解决办法，然而問題留存下来，成为二十世紀西方化世界所面临的急待解决的难题。

一个萌芽时期的哲学和一个传統的异教相接触，并不产生思想和感情和解的問題，因为两者并沒有发生冲突的共同基础。原始宗教的精髓不是信仰，而是行动；信奉宗教的判断标准，不是同意信条，而是參加祭祀行为。原始宗教祭祀行为的本身就是目的，而

祭祀行为的执行者并沒有超越他們所执行的宗教仪式而探求这些仪式可能传达的眞理这种想法。人們相信正确奉行宗教仪式会产生实际效果，如果沒有实际效果，宗教仪式便沒有什么意义可言的了。因此，在原始宗教的背景中出现了哲学家，运用理智的語言，加上“眞”、“伪”的标記，来繪制人类环境的地图，在这时候，只要哲学家遵守祖祖輩輩传下来的宗教仪式，就不会发生什么冲突；在他的哲学里也不会有什么东西禁止他遵守宗教仪式，因为在传統的宗教仪式里并沒有同任何哲学势不两立的地方。哲学和原始宗教接触，但并不发生冲突。这条通則，至少有一个表面上显著的例外，如果加以精細检查，这个例外，便表现出完全不同的形勢。苏格拉底并不是为异教迫害而被处死刑的哲学殉道者。如果仔細考查当时的环境就可以清楚地知道，苏格拉底經过司法裁判而遭受杀害是在伯罗奔尼撒战爭中雅典战敗后敌对党派之間的残酷的政治斗爭中的一个事件。如果雅典“法西斯主义者”的領导人并不是他的弟子之一，苏格拉底可能会象古代中国异教世界中和他同等地位的孔子一样平靜地死在床上。

到了高級宗教走上了历史舞台，一个新的局面出现了。这些高級宗教全盘继承并且遵守在新信仰发祥地所在的社会里流行着的一大堆传統的宗教仪式。但是这种宗教的遺物当然不是它們的本质。高級宗教区别于原始宗教的新特点就是它們把信仰的基础建筑在据說是它們的先知者亲自获得的启示上面；先知者的預言，象哲学家的命题一样，是作为事实的說明提出来以便加上“眞”、“伪”的标記。于是眞理成为爭論的思想陣地；从此以后，便有两个独立的权威，先知者的启示和哲学家的理智，每一方都要求取得整个精神活动領域的支配权。因此，理智和启示就不可能象过去的

理智和祭仪亲睦相处的吉祥的先例一样自己生存也让对方生存了。这时"眞理"似乎有两种形式，每一种都自称有絕对压倒对方的可靠性，而同对方处于敌对状态。在这个新的困苦局面下，只有两种可能。眞理的同时并存的敌对双方的代表不是必須达成妥协，就是必須一决雌雄，直到双方中之一方被逐出战场为止。

一方面是古代希腊哲学和古代印度哲学，另一方面是基督教的、伊斯兰教的、佛教的和印度教的启示：双方在接触中取得了妥协；哲学的一方默默地同意停止对启示的內容进行唯理主义的批評，其交换条件是取得对方的承认，用詭辯学派的語言来系統地解释先知的神示。我們无須怀疑，双方是眞心誠意地取得妥协的，但是我們也能看到这种妥协并不等于眞正解决了科学的眞理和先知的眞理的关系問題。使用新的神学的用語而达成的两种眞理的虛伪和解，不过是字面上的和解，在信經中奉为神圣的信条注定不能永久維持下去，因为他們听凭眞理的多义解释还是象初遇到时一样地含混不清。对第二次冲突的这种虛假解决，世世代代传递下来，与其說有利于今日西方化世界宗教和唯理主义的冲突的解决，倒毋宁說是解决冲突的障碍。眞正的答案是无法找到的，除非人們已經认識到：同一个詞"眞理"，在哲学家和科学家使用时以及在先知使用时，并不是指同一的事实，而是表示两个不同种类的經驗的一个同音异义詞。

由于上述妥协的結果，这个冲突迟早会重新爆发出来；因为当启示的眞理一經在字面上用科学的眞理构成教义体系时，科学工作者不能老是忍耐着对那个假装成含有科学眞理的教义体系不提出批評。另一方面，当基督教的教义一經用唯理主义的語言构成体系时，基督教会也禁不住要宣称它自己具有支配照理属于理智

管轄范围的各部門知識領域的权力。当十七世紀近代西方科学脫离古代希腊哲学的束縛并开拓出新的知識領域时，罗馬天主教会的第一个冲动行为，就是頒发不准觉醒中的西方学术界攻击教会的老盟友——古代希腊学識——的禁令，似乎天文学的地球中心說是教会信条中的一条，而伽利略对托勒密学說的改正便是冒犯神学的錯誤行为。

到1952年，科学和宗教的这种战爭已經猛烈地亘續进行了三百年；教会当局的立场，还是同1939年3月希特勒消灭了捷克斯洛伐克的残余后，英法两国政府所采取的立场大体一样。两百多年来，教会眼看到自己所属的領域一个接着一个地为科学所夺取。天文学、宇宙开辟論、年代学、生物学、物理学、心理学都已依次一一为科学所夺去，并且按照同已經建立起来的宗教教义势不两立的体系重新建立起来。象这样的丧失領域的形势，还看不到一个尽头。某些教会当局看到这种局面，认为当前教会的唯一希望在于坚持不妥协的态度。

这种"死硬"的頑固保守精神，曾經在罗馬天主教会于1869—1870年梵蒂岡宗教会議的教令中以及1907年对近代主义(Modernism)宣告破門的行动中表现出来。在北美的基督教新教領域内，这种頑固保守精神在圣經地带（Bible Belt）以原教旨主义(Fundamentalism)为自己建造了固守的壍壕。同样，在伊斯兰教世界，这种頑固保守精神也表现在瓦哈卜教派（Wahhabism）、一德理师教派（Idrisism）、撒努昔教派（Sanusism）、迈赫底教派(Mahdism)的軍事复古主义运动中間。这些运动决不是强大的标志，而是孱弱无力的症象。它們促使现在的局面看来似乎是高級宗教正在騎着瞎馬横冲直撞地奔向死亡。

高級宗教势将无可挽回地失去人类信賴的預兆，是不吉的預兆；因为宗教是人性的本质机能之一。当人們感到宗教饥渴时，他們因此而陷入的絕望的精神苦境会激发他們从最无希望的矿砂中提炼出些少的宗教慰藉。这一事实的典型实例就是大乘佛教从释迦牟尼的弟子最初用以系統解释佛的諭示的极端非人格哲学脫胎而来所經历的神化过程。在二十世紀的西方化世界中，馬克思主义唯物哲学的一个同样的神化过程的开端，也許在传統的宗教营养已被剝夺了的俄国人的灵魂中可以清楚地看到。

当佛教由哲学轉化为宗教时，高級宗教实在是幸福的結果；但是如果高級宗教被逐出战场以外，恐怕低級宗教就会占領这块空白。在許多国家里，皈依新兴世俗意識形态——法西斯主义、共产主义、国家社会主义等等——的信徒，拥有相当强大的力量，攫取了政权，采用残酷迫害的手段强制实行他們的主义和策略。但是这些以集团权力武装起来的人的古代自我崇拜复发的罪恶昭著的实例，还不能測量出这种疾病实际猖獗的程度。最严重的病症就是在标榜民主、标榜信奉基督教的国家里，在六分之五人口中所信奉的宗教，有五分之四实际上是在爱国主义美名的掩盖下对崇奉为神的社会集团的原始异教崇拜。此外，这种集团自我崇拜既不是唯一的鬼魂也不是最原始的經常出現的幽灵；因为残存至今的各原始社会的全部以及各个非西方文明社会的还处在原始状态的农民的全部，两者总数达现代人类的四分之三，他們正被編在西方社会的膨胀的內部无产者中；按照历史上的先例，这一大群文化很低的新加入者将继續从祖先传下来的宗教习慣中来滿足他們自己的宗教欲望，这种宗教习慣似乎有可能进入无产者的已开化的主人們的空虛心灵中。

根据这个論証，如果科学赢得了对宗教的压倒的胜利，这对双方都会是不幸的；因为理智和宗教都是人性的本质机能。在截至1914年8月为止的二百五十年間，西方的科学家怀着一直使他們精神振奋的一个天真的信念，他們以为只要继續作出新发明就能保証全世界人民的日子愈过愈好。

当科学家发明了某种新的事物，

我們就会比以前更加幸福。①

但是科学家的信念却为两个根本錯誤所辱沒了。他們錯誤地认为十八世紀、十九世紀西方世界相对的幸福是由于他們的功績；他們还錯誤地假設这种新近取得的幸福将会永远延續下去。須知近在目前的不是"应許之地"，而是一片"荒原"。

事实上，科学本身所具有的对于人以外的自然的支配力，对于人来說，远远比不上人对自己、对同胞、对神的关系那样重要。如果人类以前的人的祖先并不具有使自己成为社会动物的天賦能力，如果原始人并不充分利用这个心灵上的特点掌握群居的基础——为了完成共同协作和越来越多的工作所必不可少的知識上的条件，那么，人的智力永远不会获得使人成为万物之灵的机会。人的知識和技术的功績，对于人的重要性并不在于功績本身，而仅仅在于这些功績能迫使人面迎道德問題并且努力解决道德問題；如果不是这样，他就会設法继續躲避这些問題。近代科学曾提出了异常重要的道德問題，但是它不曾、而且也无力促使这些問題获得解决。人必須回答的最重要的問題都是科学說不出所以然的問題。

① 貝洛克："电光"（Belloc H.: Electric Light），詼諧詩，紐迪盖聢奖金(Newdigate Prize)作，不恰当地篡改了的标題是由牛津大学当局大致于十九世紀九十年代选定的。

这就是当苏格拉底为了和支配宇宙的神灵交往而放弃自然科学研究时作出的教訓。

现在我們能够懂得究竟宗教必須做些什么。宗教必須准备让位給科学，凡是属于知識范围以內的，包括传統上属于宗教范围以內的事，只要科学能成功地建立一門学科，宗教就应該让位。宗教对各知識領域的传統支配是一个历史的偶然事实。就它放弃对这些領域的支配权而論，它还是有所得的，因为管理这些知識領域，根本不是它的本分，而它的本分却是引导人們达到崇拜神、和神交往的眞正目标。把天文学、生物学这些知識領域以及我們談到过的宗教已經失去的其他知識領域让給科学，宗教无疑地是有所得的。即使是心理学的让渡，虽然似乎是痛苦的，但事实上可以証明其有益的程度也正如其痛苦的程度，因为神人同形同性論的假托說法一直是横在人的灵魂及其創造者之間的一切壁障中最頑强的一个，而把心理学让給科学就可以从基督教的神学中除去这一壁障。如果能做到这一点，科学非但不会剝夺人的灵魂接近神的机会，反而会引导人的灵魂向着它的旅程的无限远的目标更走近一步。

如果宗教和科学都能各自采取謙让的态度，在自己的領域內保持自信，每一方都把自信和謙让放在适当的位置上，那么，他們就会处在适合于实现和解的气氛中；但是仅仅适合于和解的气氛并不能代替行动；如果打算实现和解，当事双方还必須通过某种共同努力来促成和解的实现。

这一点是过去基督教和古代希腊哲学接触、印度教和古代印度哲学接触的当事双方所公认的。在这两次接触中，由于采取了以哲学用語对宗教仪式和神話作神学表述的和解办法，因而制止

了冲突的发生；但是我們看到，在这两次接触中，这种行动是基于对灵的眞理和智的眞理的关系的錯誤診断而采取的錯誤作法。它是按照灵的眞理能够用理智的用語来作有系統的說明这一錯誤假設而进行的。在二十世紀西方化世界里，思想和感情应該接受忠告，切勿再蹈这种毫无成效的試驗的复轍。

抛弃现存四个高級宗教的古典神学而代之以借用近代西方科学的用語来表达的新神学，即使这是可能的，然而这种絕妙艺术的成就也无非是以前錯誤的重复而已。一个科学地系統解释的神学（如果可以这样設想的話），将会象哲学地系統解释的神学一样地不能令人满意，而且寿命不长，后者正是1952年压在佛教徒、印度教徒、基督徒和伊斯兰教徒身上的重負。科学地系統解释的神学之所以不能令人满意，是因为理智的語言不能充分表达灵魂的見識；它之所以寿命不长，因为理智的美质之一，就是它不断地改变它的根据、不断地改变它以前的观点。

参照思想和感情共同建立神学讲坛的历史上的失敗教訓，当事双方为了取得和解該做些什么呢？能不能朝着更有希望的方向开拓出一条共同行动的通路呢？当作者写作本章时，自然科学的节节胜利，最近又因在解剖原子結构上的巨大成就而加冕了，西方人被这些胜利迷了心窍。然而人对于非人类自然界的支配力向前进展一哩，还比不上他对于处理自己、处理同胞、处理神的能力向上提高一吋那样地重要。如果这是眞理的話，那么可以設想，在二十世紀西方人的所有成就中，最容易浮现在回忆中的功績或許就是在认識人性的領域中开拓了一个新的天地。在一位英国现代詩人以他那鋒利的笔所写成的一节詩里可以看到一綫光明。

刚从天涯海角回来，把地球抛在后边，

紧张地载着新发现的世界的消息，
向着归途，向着欧洲的一个微小的角落，
这些远洋的海船，再也不横渡大洋……
然而，即使如此，不管怎样地变迁，
总还留存着一个世界，那里呀，幻想依旧蔓延，遥远，有神秘的海，渺茫的岸，
是新近才由人們发现的一个世界，
满是鬼怪的幻影，到处是恐怖的雾，
航海的不是航海家，而是心理学家，
沒有赤道、地极、緯度，
这是人的灵魂的模糊的混沌状态。①

西方科学精神突然踏进心理学的領域，一部分是使用了对人的精神具有摧毁作用的武器而进行的两次世界大战的副产品。由于两次战争所提供的史无前例的"临床"經驗，西方的理智看到了精神的潜在意識的深度，而且当场得出一个关于精神的新概念，把它当作是飄浮在这个无底的精神深渊的表面上的磷火。

潜在意識可以比作幼儿、野蛮人、甚至野兽；同时它比意識更聪明、更正直、更不易陷于錯誤。它是造物主作为停留场所的静态的完全的創造物之一；至于有意識的人格，則是想象中的神的远远不完全的近似物，而这个神本身正是人的精神的这两个不同的、但是不可分的組成部分的創造主。如果近代西方人的发见潜在意識，仅仅是为了在潜在意識中找到一个新的偶象崇拜对象，那么他們

① 斯金納："致馬来亚的第三和第四封信"(Skinner, Martyn: Letters to Malaya III and IV. London 1943, Putnam)，第41和43頁。

就会在他們自己和神之間安上一道新的壁障，而不是紧紧抓住新的机会更加靠近神。因为这里无疑是有一个机会的。

如果科学和宗教想通过共同致力于理解神的变幻无定的創造物——精神，旣理解其潛在意識的深处也理解其有意識的表面，而抓住更加接近神的机会，那么如果这种共同努力得到了成功的光荣，它們可以希望得到什么报酬呢？的确，所得的报酬将是异常出色的，因为人的精神生活的器官是潛在意識，而不是理智。潛在意識是詩、音乐和造型艺术的源泉，是灵魂和神交往的通路。在这种富于魅力的精神探险的航行中，第一个目标就是要努力寻求洞察感情的各种作用，因为"感情具有理智所不能知道的理由"。第二个目标就是要探求理智的眞理和直觉的眞理的差别性质，相信两者各自在所属范圍內都是眞正的眞理。第三个目标就是要努力发掘理智的眞理和直觉的眞理共同立足的根本眞理的底岩。最后，努力发掘精神世界的底岩的一个目标，就是要亲眼看见最深奥处的居住者——神的眞象。

不幸为善意的神学家們所无視的訓戒："神决不让他的人民在辯証法中得救"，① 正是四福音书中一些重复句所表达的意思："让小孩子到我这里来，不要禁止他們，因为在天国的，正是这样的人……你們若不回轉、变成小孩子的样式、断不得进天国。"从理智的立场看来，潛在意識在这样两点上确实是小孩子般的創造物：第一，它謙虛地跟神同調，那是理智所无法赶上的；第二，它旣无訓练又无条理，那是理智所不能贊成的。另一方面，从潛在意識的立场看来，理智是一个无情的冒牌学者，他以出卖灵魂、使灵魂所见到

① 安布洛斯："論信仰"(Ambrose: De Fide)，第1册，第5章，第42节。

的神的幻象在光天化日之下漸漸消失的代价，換取对自然的奇迹般的支配。但是理智当然不是神的敌人，正如潜在意識的天地实际上是处在自然的疆域以外的。理智和潜在意識都是神的創造物；两者各有自己的指定范圍和任务；如果其中一方不再侵入对方的范圍，他們就用不着互相誹謗。

（丁）教会前途的希望

如果生在二十世紀的现代人可以指望有朝一日思想和感情取得了和解，他們也可以希望說服思想和感情两者在解释教会过去的意义上取得一致的意见，这就可以作为我們进入研究教会和文明的关系的最后阶段的出发点。在发现了教会不是毒瘤，教会无非是偶然的蛹体以后，我們也曾精細研究过教会可能是更高一級的社会品种。如果我們不問在說明教会前途的希望上它的过去究竟提供了什么帮助，我們就无法对这个問題作出判断；这里我們必須記住，在历史时間的尺度上，高級宗教以及体现高級宗教的教会还是非常年青的。在維多利亚时代的教堂里流行着一首讚美詩，其中有这样的字句：

而今經历了許多年代，
它的旅程快要完成，
基督教会继續前进，
渴望回到它的家庭。

根据一位牧师留下来的記录，他曾經指导他的会众把詩的第二行修改一下，唱作“它的旅程剛才开始”。这位牧师的行动是完全符合本书作者所理解的事实的。和原始社会相比，文明仅仅是昨天才誕生的創造物，而高級宗教教会的年龄还不到最古文明年龄的

一半。

教会的特征把教会和文明与原始社会区别开来，幷且教我們在分类时把它当作包括三个社会类型的一属中的一个特殊的高級品种，这个特征是什么呢？不同教会的显著特征就是它們都是組成唯一眞神的局部。原始宗教曾經接近的、高級宗教曾經到达的人和唯一眞神的交往，給予这些社会以原始社会或文明社会所不具备的某种优点。它为克服人类社会的由来已久的傾軋状态提供了力量，它为解决历史有什么意义这个問題提供了答案。

不和是人类生活中的积弊，因为人是世界上最难对付的动物，所以人不得不陷于不和状态；同时人又是社会的动物，又是具有自由意志的动物。这两种因素的結合，意味着在一个完全由人組成的社会中总会有永恒的意志冲突；除非人經历一下改信的奇迹經驗，否則这种冲突就会扩大成为自我毁灭的极端手段。人的改信是他的灵魂得救的必要条件，因为他的自由而永不知足的意志将会給他以甘冒背叛神的危险的精神力量。这种危险不会侵扰人类以前的社会的动物，要知道这些动物幸而、也可以說是不幸而沒有获得超越潜在意識的精神之上的精神力量；因为潜在意識的精神的天眞純洁，除了对人以外的所有动物确保了自然的融洽状态，它也享受到了和神的自然的融洽状态。当人的意識和人格通过“上帝把明暗分开”的“阳”的活动而产生时，这种消极的幸福的“阴”的状态也就跟着破坏了。人的有意識的自我，可以充当神为实现奇迹般的精神进步而选擇的器皿，如果觉得自己是照上帝的形象被創造出来的，因而陶醉于自我崇拜，这也会使它遭到可悲的灭亡命运。这种自杀性的自我陶醉状态，正是驕傲之罪的报酬。这是一种精神上的过失，在表示人格本质的不安定的平衡中，人的灵魂是

容易陷入这种过失的。当灵魂退隐在涅槃的"阴"的状态中，人的有意識的自我便无法逃避了。人将在恢复了的"阴"的状态中得救，这种状态，不是无力的自我寂灭的和平，而是紧张的协調的和平。精神的任务就是要在"失去了孩子般的性格"以后重新抓住孩子般的美德。人的有意識的自我，必須勇敢地运用神所授予的意志，以便貫彻神的意志，喚起神的恩宠，因而同神实现孩子般的和解。

如果这是人得救的道路，他就要經历一段崎嶇不平的路程，因为使他成为"有知識的人"（homo sapiens）这一个伟大的創造行为，同时也使他难于成为"合群的人"(homo concors)；而"做工的人"(homo faber)这一个社会的动物，如果不打算毁灭自己，就必須和同伴合作。

由于人們天生的社会性，每一个人类社会都可能是包括一切的。直到1952年为止，沒有哪一个人类社会在社会活动的各个方面都成为世界范围的；但是世俗化了的近代西方文明近来在經济、技术方面达到了实际上的統一，然而在政治上或文化上依然得不到同样的成功。各种文明的历史上，一貫用"最后一击"的办法取得区域性的統一；在两次世界大战的失敗經驗以后，究竟能不能不采取这种人人常见的冷酷办法来实现全世界的政治統一，这是难于断定的。然而无論如何，决不能依靠这种粗暴的手段来达到人类的統一。只有作为按照神的統一信念而行动的附带結果，只有把这个統一的人世社会看作是天国的一省，才可能达到人类的統一。

在天国的敞开的社会和以各种文明社会为例証的封閉的社会之間，横亘着一道鴻沟；为了越过这道鴻沟，必然需要一种精神上的飞跃。关于这种鴻沟和精神上的飞跃，曾由近代西方的一位哲学家描繪如下：

“人天生地适合于小型社会。原始社会就是这样，这是一般人所公认的。但是必須附带說明：原始人的灵魂现在还继續存在，它隐藏在产生文明的必不可少的条件——习惯——里面。文明人和原始人的差別在于前者具有后天获得的大量知識和习惯。……自然人的天性埋藏在后天习得性的下面，但是他仍旧在那里，差不多沒有什么改变。‘如果你把自然赶走，它就会飞奔着回来’，这句話讲錯了，因为你无法把自然赶走。它无时无刻不在那里。各种后天的习得性远非人們通常所設想的那样能使有机体吸收并一代一代地遗传下去。原始的性质虽然被抑制着，但是继續存在于意識的深处。……在最文明的社会里，它依然是很有生气的。……虽然我們的文明社会和我們祖先的社会不同，但是在一个本质点上却是彼此相象的。两者同样是封閉的社会。文明社会比我們本能地适应的小集团固然规模庞大，但是两者都具有包含某一些人、排斥另一些人这样一个相同的特点。不管国家怎样大，在国家和人类之間，具有有限和无限、封閉和敞开的全部差别。

在封閉的社会和敞开的社会、城市和人类之間，不仅仅是程度上的差别，而且是种类上的差别。一个国家的团結一致，首先是由于它針对其他国家而保卫本国的需要；任何人热爱自己的同胞，是因为他憎恨外国人。这是原始的本能；在文明的表面的掩盖下，它仍旧在那里。我們仍旧感到对于我們的亲属、对于我們邻居的自然的爱；至于人类的爱，那是教养出来的感情。前者是我們直接得到的，后者只是間接得到的：因为只有通过神，宗教才能引导人去爱人类；正如只有通过理智，哲学家才能教导我們懂得人格的尊严以及人們都有得到尊重的权利这些道理。不管根据这一个事例或者根据别一个事例，我們都不是由活动范围、由家庭和国家而理解人类这一个概念的。”①

① 柏格森：“道德与宗教的两个源泉”（Bergson, H.: Les Deux Sources de la Morale et de la Religion. Paris 1932, Alcan），第24—28、288、293、297頁。

如果沒有神的參加，就不能有人类的統一。相反，当人类丟弃天上的舵手时，人不但会陷入和他的天生的社会性相反的傾軋状态，而且他也会受到一个悲剧性的难题的折磨（这个难題是他作为社会的动物而固有的），因此，只要他在一个沒有唯一眞神参加的社会里竭力尽他的本分，他愈是遵照他的社会性的道德要求而出色地行动，这个难題就愈显得尖銳。这个难題就是：一个人所要完成的社会行动的时間空間范圍，大大地超过了他在人世間生活的限度。因此，如果仅仅从每个参加历史的个人立场来看，历史是"愚人所讲的毫无意义的故事"。但是当人在历史中瞥见唯一眞神的作用时，这个乍看起来毫无意义的"声音和憤怒"就含有精神上的意义了。

因此，当文明可以作为一个暫时可理解的研究范圍时，天国便是道德上唯一可取的活动范圍，各种高級宗教則把这个人世的"圣城"的市民資格給予人的灵魂。当人能够在世間自愿地充当神的助手尽他的本分时，神对世局的控制，就对人的原来毫无价值的努力賦予神圣的价值和意义，而人的断片而暫时地参加现世的历史就得到了补偿。这种历史的补償对人是如此的宝貴，以致在世俗化的近代西方世界中某些自称抛弃基督教的唯理主义者一直还保留着一种隐秘的基督教历史哲学。

"因为他們信仰'圣經'和'福音书'，信仰創世的故事，信仰天国的預告，基督徒才能够大胆試行历史全部內容的綜合工作。所有同一种类的后来的企图仅仅代替了超越物质界的目的，它保証了以各种內在力量来代替上帝而进行的中世紀的綜合工作的統一。但是这个企图在本质上还是一样的，而最先想到它的正是基督徒：那就是，为历史的全部內容提供一个可以理解的說明，准备說明人类的起源，指定人类的目

的。

笛卡儿的全部哲学体系是以一个全能的上帝的概念为基础的。这个全能的上帝，在某种意义上，創造了他自己，因此更不必說，創造了包括数学上的眞理在內的永恒眞理，也从虛无中創造了宇宙，并且以連綿不絕的創造行为来保持这个宇宙。如果沒有連綿不絕的創造行为，一切事物就会退回到原来上帝的意旨把它們引出来的虛无中去。……我們来考察一下萊布尼茨的情况。如果删去了本来属于基督教义的成分，那么他的哲学体系还剩下些什么呢？甚至他的根本問題的說明，即一切事物的根源以及一个自由而完美的上帝創造宇宙的說明，都不留存了。……有一个奇妙的值得我們注意的事实：如果现代人不再象萊布尼茨那样毫不躊躇地求助于天国和'福音书'，决不能說那是因为他們已經脫离了它們的影响。他們之中有許多人是依靠他們决心忘記的事物来过日子的。"②

最后，只有在崇拜唯一眞神的社会里，才能有希望祛除在本书前面所叙述的模仿的危險。正如我們所看到过的，文明的社会构造中的唯一弱点，就是依靠模仿，把模仿当作用以确保人民服从其領导人的"社会訓练"。通过原始社会的性格轉变，文明創始了，这时发生了从"阴"的状态到"阳"的活动的轉变。在这个轉变中，人民从模仿他們的祖先轉向模仿当代有創造性的人物；但是这样开辟出来的社会进步的道路，有导向死亡之門的危險。因为人只有在被限定的范圍內才能发揮創造性，而且即使在被限定的范圍內有所創造，也是不安定的。当不可避免的失敗发生时，人民不可避免地要感到失望；于是失去了信用的領导人，为了保持在精神上早

② 吉尔森："中世紀哲学的精神"，英譯本(Gilson, E.: The Spirit of Mediaeval Philosophy. English Translation. London 1936, Sheed & Ward)，第390—391和14—17頁。

已丧失的威权，动輒使用暴力。在天国，这种危险是通过模仿的新轉变来祛除的。这个新轉变就是从模仿世俗文明的短命的領导人轉变为模仿人类一切創造性的根源——上帝。

这种模仿上帝的行为，永远不会使一心一意模仿上帝的人感到失望；而模仿人，那么即使模仿的对象是完善得象上帝一样的人，也容易产生失望的情緒；一旦产生了失望的情緒，就会造成强暴而难于駕馭的无产者和当代少数統治者之間的精神上的疏远。因此，人的灵魂和唯一眞神的交往不会墮落到奴隶对暴君的奴役关系，因为在每一个高級宗教里，在不同程度上，力的神的幻象上升为爱的神的幻象；这个爱的神就以在十字架上为人类贖罪的具有肉身的神表象出来：这是一种护神論，說明模仿罪孽深重的世人一定会发生悲剧，但模仿基督的榜样，却是能够免除这样的悲剧的。

二十七 文明在教会生活史上的职責

(1) 文明是序曲

如果前面的研究已使我們相信体現各种高級宗教的各种教会是俗世对同一圣城的各种不同形式的近似反映，而且相信以这个天国为唯一代表的社会比那种以文明为代表的社会在精神上是属于更高一級的社会，那么我們将敢于进一步試图把我們原来的假定——在历史上文明的职責是主要的而教会的职責是从属的——顚倒过来。我們不再依据文明来討論教会，而将大胆地改变途径依据教会来討論文明。我們如果要寻找社会的毒瘤，我們不会在攘夺文明的教会中找到它，而是在攘夺教会的文明中找到它。如果我們曾經設想把教会当作一种文明变化成为另一种文明所經过的蛹体，今后我們应当把亲体文明設想为一种教会出现的序曲，把子体文明設想为从精神上已达較高水平的退步。

为了証实这个論点，如果我們試以基督教的起源为例，并且举出言語方面从世俗的意义和用途轉变为宗教的意义和用途时所得到的細小但是有意义的証据，我們将发现这个語言学上的証据所支持的观点是，基督教是具有世俗序曲的一种宗教題目，这种序曲不仅存在于罗馬人在希腊統一国家所达到的政治成就，而且也存在于希腊文化的本身、存在于其一切方面。

基督教会的名称就是借用雅典城市国家所用的专門名詞，它

本来是表示处理政务的市民大会；但是这样借用教会(ecclesia)这个詞时，教会賦予它一个双重的意义，它是罗馬帝国政治秩序的一种反映。按照基督教的用法，ecclesia 一詞既意味着地方性的基督教团体，又具有統一教会的意义。

当基督教会，包括地方的和統一的，联系到“僧”、“俗”这两个宗教意义的阶級时，当“僧”这一詞在“圣职”的教阶組織中分出等級时，所需要的专門名詞同样是从已有的世俗的希腊語和拉丁語的詞汇中借来的。基督教中“俗人”(laity)一詞是由古代希腊語中 laos 一詞而来的，这个詞是指那些和他們的統治者不同的人。至于“僧侣”(clergy)这个名称是从希腊語 Klêros 一詞来的，它的普通意义“命运”(lot)已經专門化而成为法律上所指继承遺产的分配額。基督教采用这个詞来表示基督教团体的这一份是上帝所指定留給自己作为他的专业的教士为他服务的。关于“圣职”(ordines)一名，是他們从罗馬政治团体的政治特权阶級采用得来的，例如“元老品級”(Senatorial Order)。最高一級的成員称为“监督官”(episcopoi, bishops)。

基督教所称的圣书，如果不是指 ta biblia——“圣經”，那么这个名詞早經流行于罗馬国内税收的詞汇中，就是 scriptura(公众草原税)。至于两种圣約书，在希腊語叫做 diathêkai，而在拉丁語叫做 testamenta，因为它們都被当作法律上的証书或盟約看待。在这里面，上帝为了安排俗世的人类生活，分两批向人类宣示他的意志和嘱咐。

早期基督教中一种精神上的中坚分子所受的鍛炼(ascêsis，因此有“ascetic”苦行的意思)是从奥林匹亚和其他希腊运动会中运动員的体育鍛炼得名的。第四世紀中成为隐士(anchorite)的鍛炼

代替了成为殉道者的鍛炼，于是这种新型的基督教运动員，他所受的严格考驗就是忍受荒野中的寂寞而不是面对着刑事法庭中和斗技场中的公众。他这样的行动，是用一个希腊名詞 anachorêtês 来表示的，这个詞原来是指那些脫离实际生活的人，或者是致力于哲学上的沉思默想的人，或者以此表示对于苛税的抗議。这个詞后来用于基督教的热心者，特别是在埃及，这些人退隐到荒野（那里的居民就是遁世修行的人或隐者）以求和上帝交往并且作为对于尘世罪恶的一种抗議。当这些孤独者（monachoi 僧侣），不顾他們的名称的字面意义，开始居住在有紀律的社会里时，"一个孤独者的社会（monastêrion）"这一創造性的語辞矛盾所采用的拉丁語名称 conventus（人民的集会），是从另外一个詞来的，这个詞按照它的世俗的用法兼有两重意义，一指每年开四回的法庭，一指商会。

当每一个地区教会原来按一定集会期間所举行的非正式活动固定成为一种严格的仪式时，这个宗教上的"公祷仪式"（规定的崇拜仪式）的命名来自一种名义上自愿支付的费用，这种費用在紀元前第五和第四世紀的雅典国家里，人們暗地里都知道这不过是用来掩飾实际是附加税的好听名詞而已。在这个仪式里，严格的仪式就是圣餐式。礼拜者通过共同参加吃面包和喝酒的圣礼，因对基督有共同的信仰并和基督相交而获得了有生命的經驗。基督教的这一圣礼的名称是取自罗馬軍队新兵宣誓入伍时所举行的异教仪式的名称。至于圣礼所完成的圣餐式（Holy Communion）是从另一个詞得名的，这个詞不論在其希腊文形式（koinônia）或在其拉丁譯名（Communio）里都是表示参与社会事务，而且首先是参与政治团体的意思。

从一个物质的意义引出一个精神的意义，这是一种过程的例子。在本书的前面我們称之为"升华"(etherialization)，并且把它当作生长的征兆。我們对于希腊語和拉丁語詞汇中"升华"一詞的考查，虽然还可以再延长下去，但已經足以說明希腊文化确实是一种福音的准备(praeparatio evengelii)，也足以說明在寻求希腊文化作为基督教的序曲而存在的理由时，我們无論如何已經踏上了有希望的研究之路。这样看来，一种文明的生活既然可以担任一个有生命的教会产生的序曲，那么前驅文明的死亡，就不应視为不幸，而是故事应有的結局。

(2) 文明是退步

我們一直在試图考察：如果我們舍掉近代西方根据文明史来看教会史的习惯，而采取相反的观点，那么历史是怎样的面貌。这种作法已經引导我們把第二代文明当作现存高級宗教的序曲，因而并不因这些文明的衰落和解体的印記而把它們視为失败者，倒是因为它們有助于这些高級宗教的产生而視之为成功者。据此类推，大概可以把第三代文明設想为从前一代文明的废墟中兴起的高級宗教的退步；因为，如果对于那些现在已死文明的俗世失败因其精神上的继續存在而应当評定其已得到补偿，那么对于脫出宗教蛹体而开始其新的世俗生活的现存文明的俗世成就，也应該同样地以其对于精神生活的影响为标准而予以評定；而且这种影响显然是反面的影响。

如果我們試以近代西方的世俗文明从中世紀西方基督教国家爆发出来这一事作为例子，那么我們循着本章前半部分的研究路綫，举出在意义上和用法上已起变化的詞作为証据，或許能得到启

发；而且我們可以从牧师一詞开始。除了“圣职里的牧师(clerk)”，同时还有卑微的世俗的书記(clerk)，这种书記在英国做些輕微的办公室工作，而在美国則是在店鋪的柜台后面服务。“皈依”(Conversion)一詞原来是解释为灵魂轉向上帝，现在却更常见于媒之轉化成为电能或者証券利息由百分之五轉变为百分之三。我們很少听到“灵魂的治疗”但是常听到身体受到药物的“治疗”；又如“宗教的节日”(holy day)，已变成假日(holiday)。这一切都表示語言的“反升华”(dis-etherialization)，它只象征着社会的“世俗化”(secularization)。

“腓特烈二世是伟大的英諾森——他把教会建成一个国家——的弟子和被监护人。他是一个聪明人，所以我們在他的帝国概念中找到教会的反映是不足为奇的。整个意大利-西西里国家，原被教皇貪婪地作为彼得的世袭財产，可以說是变为奥古斯都的世袭財产而归于这个天才的皇帝了。他企图把融合在教会精神团結里的世俗的和知識的力量解放出来，而在这些力量的基础上建立一个新的帝国。……让我們来掌握腓特烈的意大利-罗馬国家的全部意义：一个强大的泛意大利君权，这个君权在一个短时期里把日耳曼的、罗馬的和东方的因素結合在一起——腓特烈本人是这个世界的皇帝，他是这个国家的最尊者也是大暴君，他是这些君王中最后戴着罗馬王冠的一人，他的皇权不但象巴尔巴罗沙那样跟日耳曼王权相結合，而且也跟东方-西西里的虐政相結合。掌握了这一点，我們可以看到文艺复兴时代的一切暴君，象斯卡拉和蒙台费尔、維斯康蒂、波尔加和美第奇以至于最微末的形形色色人物，都是腓特烈二世的儿輩和继承者，都是这个‘第二个亚历山大’的继承者。”①

① 康托罗維茲：“腓特烈二世，1194—1250”，英譯本，(Kantorowicz, E.: Frederick the Second, 1194—1250. London 1931, Constable)，第561—562，493—494頁。

霍亨斯多芬的腓特烈的“继承者”名单还可以开列下去直到二十世紀为止，而近代西方世界的世俗文明，就其某一个方面来說，可以視为从他的精神发出来的。如果把教会和世俗国君之間的斗爭中的一切責任都归之于一方面，那当然是荒謬的；但是我們在这里所应当注意的是：从基督教国家的母腹生出畸形产物——世俗文明，是由于一个“专制”国家的希腊制度的复兴才实现的，而在这样一个国家里，宗教已成为政治的一个部門。

当第三代文明从宗教本体分离出来的时候，亲体第二代文明的复兴是不是促使它完成这一分离的必要手段呢？如果我們从印度文明的历史来看，看不到孔雀王朝或笈多王朝的重行复活；但是当我們由印度轉向中国看看远东本土的文明史时，我們就会发现隋唐两代有汉帝国的复活，正如罗馬帝国的复活一样，絲毫不爽。不同的情况是古代中国的帝国复兴比“神圣罗馬”帝国的希腊的复兴更为成功，当然也比拜占庭帝国在东正教社会范圍內的相似的希腊复兴更为成功。既然在第三代文明的历史上，它的前輩的复兴已达很高的程度，那么第三代文明在擺脫其前輩所产生的教会束縛上，也同样应該有极大的成功；这对于我們现在的研究目的来說，是很有意味的。大乘佛教曾經有希望徹底迷惑一个垂死的古代中国世界，正如基督教曾經徹底迷惑了一个垂死的古代希腊世界一样；它曾在远东，在古代中国后期的間歇时期的最低点上发展到了它的极頂，但是它也很快地从此衰落下去了。这样看来，我們必須作出这样的結論：一个巳死文明的复兴就是表示现有高級宗教的退步，而且复兴的程度越大，退步的程度也越大。

二十八　人世間的軍事行为的挑战

在前一章中我們看到从宗教本体脱离出来的世俗文明得到了前代文明生活中的因素的帮助，是易于排除障碍前进的，但是我們还要看看这种脱离的机会是怎样发生的；这一脱离的发生是以教会受到损害而完成的，显然，这种“坏事的本原”应当在教会的某些弱点或錯誤步驟中去寻找。

在教会的存在理由中天生来有一个大难題。教会要为圣城而赢得这个世界，为了这个目的，它在人世間是好战的，这意味着一个教会必須处理世俗事务象它处理精神事务一样，而且必須在人世間把自己組織成为一个机构。教会为了在逆境中奉行上帝的事业，不得不在它的灵妙的裸体上复以粗劣的机构外皮，这层外皮和教会精神的本质是不相符合的。我們看到属灵的教会的世上的前哨遭到不幸是不足为奇的，在这个世界里教会不卷入和世俗問題的斗爭就不能进行精神上的工作，而在斗爭中就得用机构作为进攻的工具。

在这一类悲剧中最著名的是希尔得布兰德教皇的历史，在本书前面部分我們已經看到希尔得布兰德怎样由于显然不可避免的因果糾結而被曳过悬崖。如果他不投入斗爭把教士們从荒淫和貪污中挽救出来，他就不能成为上帝的忠僕；他不抓紧教会的組織，他就不能改造教士；他不把教会和国家的权限划清，他就不能抓紧

教会的組織；而且由于在封建时代教会和国家的职能是糾纏在一起的，他不侵入国家的范围(这多少总引起国家的不愉快)就不能达到使教会满意的权限界綫。因此，以宣言战开始的冲突很快地变质为武力战争，在这种战爭里双方所凭借的都是“金錢和枪炮”。

希尔得布兰德的教会的悲剧是精神退步的一个突出的例子，这种精神上的退步是因为教会和俗务糾纏在一起，并且运用世俗的行动方式作为执行自己事务的偶然后果而促成的。然而，还有另一条寬闊的道路引导到同样的精神毁灭的煩恼。教会在按照自己的标准而进行活动时也会招致陷入精神退步的危险。因为上帝的意旨有一部分表现于世俗社会的正直的社会目的中，而这些世俗的理想可能由不以这些理想的本身为目标而由志在更高理想的人們获得更大的成功。关于这条规律的作用有两个典型的例子，那就是圣般內狄特和教皇大格列高里的功业。这两个道德崇高的人物都致力于在西方促进僧侣式生活的精神目标；但是作为他們精神工作的副产品，这两个脫俗的人物都完成了世俗政治家力所不及的經济上的非常事业。他們的經济上的成就将同样为基督教的和馬克思主义者的历史学家所称道；然而这些称道如果能被般內狄特和格列高里在彼世听到，这些圣徒必然会抱着不安的心情回忆他們的主所說的：“当人人說你們好的时候，你們有禍了”；而且如果他們能重游此世亲见他們以前在世时所做的直接的精神工作可能发生的經济影响的最后的道德結局，他們的不安必将轉为悲痛。

这个使人狼狽的真理是，圣城的精神工作的意外的物质收获不仅是它在精神上胜利的証明，而且也是陷阱；精神竞技者可能陷于其中，陷落时的穷凶极恶状态或者更甚于急躁的希尔得布兰德

因卷入政治和战争而被毁灭的状态。从圣般內狄特到所謂“宗教改革”时期的宗教机构的掠夺，这一千年的僧侶史是一个熟悉的故事，无須完全相信新教徒的或反基督教的作者的話。下面的一段引文录自一个现代作家的著作。对于这个作家不用怀疑他有反僧侶的偏见，而且可以看出他所描繪的并不是普通視为宗教改革前修道生活的最后和最坏的时期。

“修道院院长和修道院之間出现的鴻沟大半是由于財富的累积造成的。随着时間的消逝，修道院的产业愈积愈大，以至修道院院长几乎要用全力来管理他的地产以及因此而发生的种种事务。同时在修道士本身之間也发生了分产和分工的类似过程。……每一个修道院都划分成为实际上是独立的几个部門，每一个部門都有自己的收入和特殊的任务。…… 象多姆·大卫·諾耳斯所說：‘除了象温彻斯特、坎特伯雷和圣阿拉班等修道院对于知識和艺术有强烈的兴趣以外，这一类事务就是吸引修道院的全部才力的事业。’……对于那些有管理才能，而不幸沒有財产以供其施展才能的人，修道院旣有很大的产业，这就給他們提供了大大发揮才能的机会。”①

然而已經降为一个成功的实业家的修道士并不能証明这就是精神退步所能采取的最有毒害的形式。等待着此世圣城公民的最坏的誘惑，旣不是投身于政治，也不是不知不觉地陷入实务之中，而是把在世爭战的教会所不得不借以体现而又不能完全体现的世俗机构作为崇拜的偶象。如果最好的(人)腐化了，变成为最坏的(人) (corruptio optimi is pessima)，那么一个被崇拜的教会是比被崇拜的人类蚁塚(人們把它当作“利維坦”来崇拜)更为有害的

① 摩尔門：“十三世紀的英国教会生活”(Moorman, J. R. H.: Church Life in England in the Thirteenth Century. Cambridge 1945, University Press)，第 279—280 頁，第 283 頁，第 353 頁。

偶象。

一个教会如果陷于深信自己不仅是眞理的貯藏所，而且是全部眞理达到完善和最后启示的惟一貯藏所，那个教会就有陷于上述那种偶象崇拜的危险；而且当这个教会受到严重的打击以后，特别是如果打击出于自家人之手的时候，这个教会就特别具有走上通向地獄的下坡路的傾向。在非天主教徒看来，典型的例子有如反对宗教改革的特兰托罗馬天主教会。到写作本书的时候为止，四百年来，这个教会一直采取防御的姿态，警惕不懈，戒备严密，厚重地以教皇制度的盔甲和教阶組織的胸鎧武装着，而且在絲毫不苟的仪式的反复节奏中，始終向上帝举枪示敬。这种厚重而成为制度的全副武装的潜在意識的目标，就在于胜过此世同时代的世俗机构中的最頑强者。在二十世紀，一个天主教的評論家依据新教四百年的历史能有力地論証：新教徒对于特兰托宗教会議以前的罗馬天主教信条的輕装备感到不耐煩是为时过早了。然而这种論断，即使是使人信服的，也旣不能証明脫去此累贅将永远是个失着，又不能証明特兰托宗教会議的加重其事就不成其为一种錯誤。①

现在我們已經指明从高級宗教退步到世俗文明的无益重复的若干原因，而且在每一事例中我們发现促成灾祸的并不是凶恶的必然或任何外力，而是世人本性中內在的"原罪"。但是，如果从高級宗教退下来是原罪的結果，我們是否势必作出这样的退步是无可避免的結論呢？如果是这样的，那么这将意味着人世間的軍事挑战是如此严酷，以致到了后来沒有一个教会能够和它对抗；而那种結論又将逼得我們反过来承认教会只能为无益地重复的文明充任一个短命的蛹体而外，沒有什么其他用处。是不是再沒有話可說了呢？在我們同意上帝照入的亮光注定永被一种不可了解的黑

暗所压服这一种說法以前，我們再来回顾一下由于高級宗教的出现而带給这个世界的一系列的精神的启示；因为有关已往精神历史的这些章节可以証明其为从在世争战的教会所屈从的退步达到精神恢复的征兆。

我們已經看到在人类精神的前进中有一連串的里程碑，上面刻着亚伯拉罕、摩西、先知和基督的名字；一个世俗文明过程的观察者可以从树立这些里程碑的各点上說出道路的断裂和交通上的障碍；而且經驗上的証据使我們有理由相信人的宗教历史上的高点和人的世俗历史上的低点的这一符合或許就是人的世俗生活的“法則”之一。如果是这样的，我們应当預期也能发现世俗历史上的高点跟宗教历史上的低点相符合，所以伴随着世俗的衰亡而来的宗教的成就不仅是精神上的前进，而且是精神上的恢复。当然，把它們提出来是作为故事的传統說法的恢复。

---

① 曾把前面这一节，連同这一部分“历史研究”的其余部分，打字后送交作者的友人馬丁·戴特先生，这部书的全部意见又产生了他所做的若干注解，包括下列部分：“一个罗馬天主教的評論家会在这里用你时常引用的話来回答你，‘向結局看’(Respice finem)。前面一段全部是一种期望，还没有实现。事实上不是天主教在二十世紀比特兰托宗教会議以来的任何时候更为无比地强大有力嗎？既然在1870年，在它的运气显然是最坏的时候，它还在教条中宣告教皇不会有錯，作为一种反抗的行动，那么到了1950年，它就能更进一步利用增添圣母升天的教条作为自信的表示，来詆毁世俗的西方世界了。在写作本书时，天主教在它的特兰托宗教会議的全副武装之下，不是同样可能成为足以向新的异教极权主义共产党国家挑战和加以抵抗的唯一的西方机构嗎？而且莫斯科特别害怕梵蒂岡和仇恨梵蒂岡，不正是証明了此事嗎？如果事情确是这样，那么恐龙甲壳的譬喻还不如比作一个長期而能胜利支持的圍困較为适当，而天主教历史上的特兰托的局面可能会出现于回顾之中，正象从法国淪陷到开始进攻欧洲大陆那一天英国史上的邱吉尔的局面一样。你預测結果要。‘向結局看’”。

例如亚伯拉罕的召喚，在希伯来的传說中提出来是作为自信的巴别塔的建筑者违抗上帝的后果。把摩西的使命提出来是作为把上帝的选民从对于埃及的富饒在精神上讲是不适当的享受状态中挽救过来的一种行动。以色列和犹大的先知們受到了鼓舞而宣传从精神上的退步所生的忏悔；以色列在只图私利的利用耶和华为他預备的"流出奶和蜜的地方"而在物质上很得意的时候，在精神上却陷于这种退步了。正如世俗的历史学家所看到的，基督的受难滿載着希腊混乱时期的一切痛苦，把他的使命在四福音书中提出来是作为上帝亲自出来干預，其目的在于把上帝从前和以色列所立的約推广到全人类，而以色列的子孙已經把他們的精神遺产和法利賽人的形式主义(Pharisaic formalism)、撒都該教的唯物主义 (Sadducaean materialism)、希洛德的机会主义(Herodian opportunism)及犹太教狂热者的宗教狂(Zealot fanaticism)融合在一起了。

这样說来，四个精神启示的爆发，除了是世俗灾变的伴随物以外，还是精神晦暗的继起物，而且我們可以推測这不是灾变的記录。在本书的前面我們已經看到，困难的自然环境往往易于培育世俗的成功，由此推論，可以預料精神上的困难环境对于宗教的努力会有刺激的作用。精神上困难的环境就是心灵的希望被物质的繁荣所遏制的环境。使众人昏迷的世俗繁荣的毒气，也很可以激发精神上的敏感、激发努力奋斗的人抵御此世的魅力。

在二十世紀的世界里，又回到一个問題：宗教是表示精神上的前进呢，还是对于我們所知道的不可能避免的人生中的无可动搖的事实的卑鄙的袭击呢？我們对于这个問題的回答有一部分将依靠我們对于精神生长的可能性的估計。

我們已經接触过这样一个問題：世俗的近代西方文明之世界范围的扩张也許不久就会通过一个統一国家的建立而使自己轉变成为政治的形式，而这个統一国家，由于把全球的面积包罗于一个沒有自然边界的国家之內，終究会完成这种政治理想的。就在那一段的上下文里，我們也曾考虑到在这样的組織里面，四个现存高級宗教的信徒們有可能会认識到他們从前敌对的体系是沿着对于天国的景象提供各种局部一瞥的道路而接近唯一眞神的許多可以交替的步驟。在这样的见解之下，我們曾指出历史上存在的教会終究会变成一个单一的在世爭战的教会以表现其不同中之一致。假定这件事情会实现，是不是就意味着天国已經在人世間建立起来了呢？在二十世紀的西方世界里这是一个无可避免的問題，因为某种人間天堂是大多数世俗意識形态中的目标。据作者的意见，这个答案是否定的。

这一否定答案的显著理由是由社会的性质和人的本性表露出来的。因为社会无非是个人活动范围之間的共同场所，而人格有內在的为善的能力和为恶的能力。象我們所想象的那样一个单一的爭战的教会的建立，并不会把人的原罪清除掉。此世是天国的一个省份，但是这却是一个叛逆的省份，而且，根据事物的性质，它将永远如此。

第八部　英雄时代

二十九　悲剧的途径

(1) 一道社会的拦洪坝

当一个生长的文明由于具有吸引力的有創造性的少数人退化为可憎的少数統治者而衰落下去的时候，其結果之一是，过去圍繞着它的原始社会中的皈依者现在离开它了，对于这些原始社会，这个文明在生长阶段时曾以其文化輻射的作用給予了不同程度的影响。过去的皈依者的态度从表现于模仿的羡慕而变为突然爆发为战爭的仇視，而这种战爭只能有非此即彼的两个互不相容的結果。在一个战綫上，如果那里的地势使侵略的文明有可能前进到一条天然的界綫——某一片无法航行的海面、或不可能通过的沙漠、或不能越过的高山，那么那些蛮族可能完全被制服；但是沒有这样一种自然前綫的时候，地理往往是对蛮族有利的。凡是撤退的蛮族的后方如果有无限活动的余地，那么移动的战綫迟早要达到使侵略的文明的軍事优势因前綫距其作战基地越来越远的不利而化为烏有的那一条綫上。

沿着这一条綫，一个运动战会轉变成为一个陣地战，而战爭还沒有达到决定性的阶段，双方都觉得自己处于不进不退的地位，他們将毗邻而居，就象文明还沒有衰落而使他們处于冲突状态以前，

文明的創造性的少数和他們的未来的皈依者相处的情况一样。但是双方之間心理上的关系不会从仇視回复到以前的創造性的交流，曾經一度在那里发生过文化交流的地理条件也不会恢复原状。文明在生长的时期逐漸变化而入于四周的野蛮之中，跨过寬闊的門檻而使門外人容易接触到里边引人入胜的景物。从友誼到敌对的变化，已經把这个有沟通作用的文化門檻(limen)改变成为一个互相隔离的軍事界綫(limes)。这一变化就是产生英雄时代的条件的地理上的表现。

事实上，一个英雄时代就是一个軍事界綫結晶化以后的社会的和心理的自然結果；我們现在的目标就是探索这些事件的前因后果。自然，在这样做以前先要考查一下曾經挺胸对着各統一国家边界各部分的蛮族軍事集团。我們在本书前面已經做过这样一种考察的尝試，而且在尝試过程中我們已經在分成宗派的宗教和史詩的領域里看到过这些軍事集团的特异成就，在我們现在的研究中，可以引先前所作的考察作为說明，而不必再重述其要点。

一条軍事界綫可以比作横跨一个不再开放的溪谷的禁止通行的拦洪坝——由人的技巧和力量形成的藐視造化的巨大紀念物；然而这是靠不住的，因为反对造化不是人所能冒险尝試而不受責罰的本領。

"阿拉伯-穆斯林有个传說，讲到从前在也門有一項巨大的水力工程叫做馬利布堰或堤，在那里从把也門东面山上流下来的水积聚在一个巨大的水庫里，从这里起灌溉着一大片土地，使一个密集的耕种系統有了生气，从而供养了稠密的人口。过了一些时候，这个传說又說道，这个坝坏了，而且在損坏的时候，每一样东西都毁灭了，使国内的居民遭

到了非常悲慘的穷困以致有許多部落被迫迁移。”①

这个故事曾用来說明推动阿拉伯民族大迁移的最初冲动，这个大迁移終于横扫阿拉伯半島，而且挾着一种动力使它跨过天山和比利牛斯山。这个故事移作明显的比喻，它就是每一个統一国家的每一条軍事界綫的故事。軍事坝破裂的社会灾难是无可避免的悲剧呢，还是可以避免的悲剧呢？要回答这个問題，我們必須分析造坝者妨害了一个文明和它的外部无产者之間的关系的常态后所产生的社会的和心理的影响。

当然，造坝的第一个結果是要在它上面造一个水庫。但是这个水庫，无論怎样大，总有它的限度。它甚至总也不能超出它自己的排水域的一部分。在紧靠着坝的被水浸沒的地区和远方的高旱地区，是会有显著区别的。我們在前面已經看到在一条軍事界綫对于其射程以內的蛮族生活的影响和較远的內地蛮族的泰然自若的安居状态之間的对比。斯拉夫族連續在波列匹耶沼泽地区安然度过了两千年的原始生活，方才看到亚該亚蛮族由于接近“米諾斯海上霸权”的欧洲的陆地-边境而受到扰乱，后来又看到条頓蛮族由于接近罗馬帝国的欧洲的陆地-边境而經历了同样的經驗。为什么“水庫”里的蛮族要这样特别受到扰乱呢？后来使他們能够經常突破这条界綫的能力又是从哪里来的呢？如果我們按着东亚地理上的环境来彻底理解我們的譬喻，我們就可以得到这些問題的答案了。

让我們这样假定：象征着在我們譬喻里的一条軍事界綫的那个想象中的坝，是建筑在横跨长城在现今中国山西、陝西两省所經

① 卡泰尼：“东方故事研究”(Caetani,L.: Studi di Storia Orientale. Milan 1911, Hoepli)，第1卷，第266頁。

地区的某些高谷之上。那令人惊骇的一股水流以不断增加的流量冲激着坝的逆流面,試問它的最后源头是什么呢? 虽然很明显,水必然全部从坝的上游順流而下的,它的最后源头并不就在那个方向,因为坝和分水界之間的距离不大,而分水界的后面伸展着干旱的蒙古高原。实际上水的最后源头不在坝的上游而在坝的下游,不在蒙古高原而在太平洋。太平洋里的水由于太阳的作用而变为蒸汽,并且由东风带走,等到遇着冷空气又凝結成水而以雨降落到排水域里。在軍事界綫的蛮族那一边所积聚的精神力量,只有无足輕重的一小部分是来自界外蛮族自己的很少的社会遺产,而大部分是从建造拦洪坝以資保护的那个文明的大仓庫中取得的。

这种精神力量的轉变是怎样形成的呢? 这种变化的过程是先有文化的分解,然后再以新的样式重新組織起来。在这部书的另一个地方,我們會經把文化的社会輻射比作光的物理輻射,在这里我們必須回忆一下我們在那段文字里所得出的"法則"。

第一条法則是,一束文化射綫,就象一束光的射綫一样,在它透入障碍物的过程中,它就由繞射现象而成为它的組成要素的光譜。

第二条法則是,如果发出文化射綫的社会已經衰落而趋于解体,那么即使它沒有遭到外部社会体的障碍,这种繞射现象也是会发生的。一个生长的文明可以說就是这样一个文明:它的文化的各个組成部分——經济的、政治的以及更为严格意义上的"文化的"各部分——彼此之間是和諧一致的;依据同样的原理,一个解体的文明可以說就是这三种要素陷于不調和的文明。

我們的第三条法則是,一束文化射綫的速度和貫穿本領是它的經济、政治和"文化"的各組成部分由于繞射作用的結果而各自

独立显示出来的不同速度和貫穿本領的平均数。經济的和政治的組成部分比沒有繞射现象的文化传得快；而“文化的”組成部分传得慢一些。

这样，在一个解体的文明和它的已經疏远的在軍事界綫以外的外部无产者之間的社会交往中，这个文明的繞射的放射作用就会变得非常无力。实际上，除了經济的和政治的交往以外，其它一切交往都已消失——只剩下貿易和战爭了，而在这两者之中，因为种种理由，貿易越来越受到限制，至于战爭却越来越根深蒂固。在这些不利的情况下所发生的有选擇的模仿是出于蛮族自己的主观能动性。他們的主观能动性表现于他們的模仿是在把模仿对象的令人不愉快的来源伪装起来的方式下进行模仿的。可以认得出来的改作和眞正的新創造，两者的例子在本书前面都已提到过。在这里我們只需回忆“水庫”里的蛮族往往以异教(例如哥特人的雅利安异端基督教)的形式借取邻近文明的高級宗教，以不負責的王权(不依据种族的法律而依賴于軍事威望)的形式借取邻近統一国家的专制政治，至于蛮族的独創才能则见于英雄的詩歌。

(2) 压力的积累

由建立一条軍事界綫所造成的社会的拦洪坝，正象由建筑一个水閘所造成的自然界的拦洪坝，是服从于同一条自然法則的。在坝上面积聚起来的水要和閘下面的水恢复到同样的水平。在自然界的水坝結构里，工程师用水門的形式放进了保险閥，以便按情况的要求或开或关。正象我們将会看到的，一条軍事界綫的政治工程师也不会忽略这样一种保险的設备。然而在这种情况中，这种設备仅能釀成巨变。要养护社会的坝，用調节放水来減輕压力是

行不通的；不損害垻就不能从“水庫”里放出东西来。因为垻上面的水幷不是随着气候的干湿变化而涨落，却是依事情的本性不斷地上涨。在攻击和防御之間的竞賽中，攻击毕竟不会不胜利。时間对于蛮族有利。不过軍事界綫后面的蛮族，要突破界綫而冲入他們所垂涎的解体文明的領域，所需的时間或許拖得相当长。在这个长时期里，由于把他們排斥在外的文明的影响，蛮族的精神，已經深深地受到感染和改变；而要达到一个界綫崩潰、蛮族狂欢的英雄时代，这样一个长时期却是必要的序幕。

一条軍事界綫的建立使社会力量的作用活动起来，而对于建造者說来，它必然要遭到不幸的結局。同界綫那边的蛮族断絕交往的政策是十分不切实际的。不管帝国政府作出什么样的决定，商人、开拓者和冒险家等人的兴趣无可避免地会把他們引到边境以外去。在統一国家的边境居民中有和边界以外的蛮族携手的这种趋势，其突出的例子见于罗馬帝国和公元第四世紀末年逸出欧亚大草原的匈奴欧亚游牧民族之間的关系史。虽然匈奴人是非常凶猛的蛮族，虽然他們在罗馬帝国的欧洲前綫上只是暂时占了上风，却有三个著名的亲睦事例的記录，在这个簡短插曲的同时代人的零簡残篇中保存了下来。其中最惊人的一个事例是，有一个班諾尼亚的罗馬市民名叫奥略斯提斯，他的儿子罗摩勒斯·奥古斯突勒斯后来成为在西方以卑鄙聞名的最后一个罗馬皇帝。就是这个奥略斯提斯有一度曾經充当有名的匈奴軍事首領阿提拉的部下。

越过隔离无效的軍事界綫而流出去的一切貨物中，恐怕以作战武器的意义最为重大。蛮族不用文明的兵工厂里制造出来的武器决不能作出有效的攻击。在英印帝国的西北边界上，大約自1890

年以来，“来复枪和弹药的流入部落区域……完全改变了边境战争的性质”；[1] 虽然边界以外的巴坦人和俾路支人的现代西方輕武器的供应来源是向界綫另一边的英印軍队进行有組織的掠夺，“并……沒有什么可怕的理由，如果不是为了波斯灣里軍火买卖的巨大发展，这种买卖在布什尔和馬斯卡特起初都在英国商人手里”[2]——这是說明下述一个趋势的显著例子，帝国臣民为了私人利益而和边境以外的蛮族做买卖，是和帝国政府不让蛮族接近的公共利益相抵触的。

然而，边境以外的蛮族并不仅仅滿足于运用他們从邻近的文明学来的优越战术；他們还要时常予以改进。例如，在查理曼帝国和威塞克斯王国的海上边界，斯堪的納維亚的海盜們善于利用他們或許是从一个新兴西方基督教社会的弗里西安海边居民那里学来的造船术和航海术，他們竟然夺得了海上支配权，而且同时取得了攻击战的主动地位，使他們进而沿着成为他們的牺牲品的西方基督教国家的海岸和河流作战。当他們溯流而上，向前推进时，他們达到了航行的极限，他們把模仿袭用的武器由这一种换成另一种，并且在偸来的馬背上继續进行他們的战役，因为他們既学会了弗里西安人的航海术，又掌握了西欧人的(法兰克人的)騎兵战术。

在战馬的悠久历史中，一个蛮族从一个文明得到了这种武器又轉过来利用它来打击那个文明的最动人的事例见于新大陆，在那里，直到哥伦布以后的西方基督教徒入侵者把战馬輸入以前，向

---

[1] 戴維斯：“西北边境上的問題”(Davies, C. C.: The Problem of the North-West Frontier, 1890—1908. Cambridge 1932, University Press)，第176頁。

[2] 同上书，第177頁。

来不知道有战馬。由于缺乏在旧世界里形成游牧民族的牧畜业者的生活方式的家畜，因而本来可以成为牧者乐园的密西西比河流域大平原却依然是各部落的猎场，他們辛辛苦苦地用两只脚追逐他們的猎物。在这个理想的“馬国”里，馬来得太迟了，这对于移民和土著的生活都有影响，虽然对于他們两者的影响都是革命性的，但是在其他方面就全然不同了。得克薩斯、委內瑞拉和阿根廷的平原上自有馬輸入以后，使农民的一百五十代子孙里产生了游牧的牧畜业者，而同时在新西班牙的西班牙总督管区以外和英国殖民地（即后来的美国）边界以外的大平原上，却由印第安部落組成了流动的馬上作战队。模仿襲用的武器不曾使边境以外的蛮族取得最后胜利，但是却能使他們延緩他們的最后失败。

十九世紀，北美大草原上的印第安人利用欧洲侵入者的武器之一来反对該武器的原主，即利用輸入的馬匹和欧洲人爭夺草原的主权；而在十八世紀，我們已經看到森林中的印第安人利用欧洲人的步枪进行了狙击战和埋伏战，把掩体似的森林当作他們的伙伴，这証明当时欧洲人的战术已不能胜过他們的对手，例如密集的队形、正确的換陣以及沉着的齐射等，如果不加思索地用来对付已經把欧洲步枪适应于美洲森林条件的敌人，只能招致毁灭。在弹药火器发明以前，把入侵文明在当时通用的武器作相应的改变，使之适应于森林条件，曾使北欧特朗斯亨南森林里的蛮族居民在公元9年于多德堡森林給罗馬人以慘重的反击，因此把一个还复盖着森林的德国从罗馬的征伐中拯救出来，当时罗馬人已經追到部分地伐除了树木并已开垦的萬卢。

沿罗馬帝国和北欧蛮族之間軍事边防的那条綫，在以后有四个世紀平靜无事，这个事实本身在表面上就說明了問題。在这条

綫的那一边，自从最后一次的冰河作用以后，一直由森林統治着；这条綫比起耕种的人（Homo Agricola）的工事占有压倒的优势——耕种的人的工事曾为罗馬軍团从地中海到萊茵河和多瑙河的行軍开辟了道路。这条綫，对于罗馬帝国来說，不幸恰好是所能划出来的横跨欧洲大陆的最长的一条綫；因而自此以后，沿着这条綫的罗馬帝国軍队不得不在兵員的数量上继續增加，以便抵消它所要防范的边界以外蛮族的軍事效能的不断提高。

在西方化的世界里，至今还残存的区域性国家，到写作本书时，仅包括这个行星上可以居住和可以通行的总面积的一部分；在这些国家的局部的防蛮边境上，那些頑强的蛮族的两个不属于人类的同盟者已經被西方的现代工业技术所战胜。森林久已成为刀斧的牺牲品，而大草原已被摩托車和飞机穿过。然而，蛮族的高山同盟者已經証明是一个比較难于解决的問題，而且蛮族的高地人后卫曾在最近的冒险事业中显示了給人深刻印象的天才，他們能把晚近工业化西方軍事技术的某些发明在自己的地带予以利用。跨在摩洛哥的西班牙管区和法国管区之間的理論上的边界的里非高地居民凭着这套本領，曾于公元1921年在安瓦尔地方使西班牙人遭受一场灾祸，这场灾祸可以比作公元9年伐鲁的三个軍团在多德堡森林被开拉賽及其邻人所歼灭，并且曾經在1925年使西北非洲法国政府的基础发生动摇。瓦集里斯坦的馬赫苏德人曾經凭着同样的奇术，在从1849年到1947年的这九十八年中挫败了英国人一再征服他們的企图；在1849年的时候，英国人已經从錫克人手里接收了这个防范蛮族的边境，而在1947年的时候，他們把这一份可怕的遺产留給巴基斯坦而摆脫了一个还未解决的印度西北边境問題。

在1925年，里非的攻势几乎切断了連結摩洛哥法国管区的被有效占領的部分和法属西北非主要地区的走廊地带；如果里非人的这一功敗垂成的进攻获得了成功，那么他們将使整个地中海南岸的法帝国陷于危殆之中。在1919—1920年的瓦集里斯坦战役的馬赫苏德蛮族和英印帝国軍队之間的較量中，英国在印度的統治，也有类似程度的利益遭到了威胁。在这个战役中，象在里非战爭中一样，蛮族交战者的力量在于他們善于把近代西方的武器和战术适用于自己的地面，在这种地方，如果按照这些武器和战术的西方发明者的正規办法来使用这些武器和战术，反而是不利的。1914—1918年世界大战的欧洲战场上发明的精心結构而价值昂貴的配备，是为正規軍之間在平地上使用的，用来对付埋伏在乱石丛中的部落之民，效果就差得多了。①

对于在战术上已經达到1919年的馬赫苏德人和1925年的里非人所表现的程度的边境以外的蛮族，要把他們打敗，即使不能彻底解决，那处于受威胁的軍事界綫后面的强国所要使出的力量——不論以人力、配备或金錢来衡量——比起它的扰人的敌人的薄弱資源是大到不成比例的，然而这么吃力的反攻却是有效的应战所不可少的最低限度。誠然，格莱斯敦先生在1881年称为“文明的資源”②的东西，在这一类的战爭中，可以成为助力，几乎也同样可以成为阻碍，因为英印軍队的行軍正是为其所賴以占上风的这許

① 同样地，1808—1814年半島之战的老战士們，使用一再击敗拿破仑軍队的战术，竟出奇輕易地被安得卢·約克逊用边境居民的办法在1814年击敗于新奧尔良。

② 格莱斯敦先生在下議院里說过“文明的資源是无穷尽的”。他的意思是英国的施政毕竟是爱尔兰民族主义的鼓动和罪行所敌不过的。他錯了。四十年后，“文明”承认其为有穷尽的，并且签訂了建立爱尔兰共和国的条約。

多机件所累。还有，如果英印軍队是因为东西太多而不能迅速和有效地出击，那么馬赫苏德人方面則是因为东西太少而不能出击。一个問罪之师的目的在于懲罰，但是象这样的人应該怎样懲罰他們呢？把他們弄得貧困嗎？他們已經貧困了；而且他們把这种生活状況視为当然，即使并不喜欢如此。他們的生活已經是——按照霍布士在描繪“自然状态”时的用語——孤独的、穷苦的、污秽的、愚蠢的和短暂的。几乎不可能使他們更孤独些、更穷苦些、更污秽些、更愚蠢些和更短暫些；即使可能，你能一定說他們会非常計較嗎？现在我們談到在本书前面另一部分中已經提出过的一点，即一个原始的社会体比一个享有高度物质文明的社会体更易于較迅速地恢复过来。它就象低級的蠕虫一样，即使把它切去一半，它也并不在乎，而且照常活下去。但是，里非人和馬赫苏德人，并沒有把他們对于文明的襲击——到目前为止——坚持到成功的結局；我們必須从他們身上回过头来重行探究已經达到第五幕的悲剧的过程。

使軍事力量的平衡产生不断变化的边境战爭的漸次加紧，不断地削弱了有关的文明，因为它的貨币經济由于不断增加的捐稅負担而处于紧张状态。另一方面，边境战爭的逐漸加紧只不过刺激蛮族的好战胃口。如果边界以外的蛮族仍旧保持其为未經变化的原始人，那么他的全部精力的大部分将致力于和平的艺术，而由于他的和平劳动的产物受到懲罰性的毁灭，将对于他产生一种相应地較大的压制的效果。一个至今还处于原始状态的社会，它在道德上和相邻文明隔离以后的悲剧是，蛮族忽視了他从前的和平生产力以便专攻边境战事的技术，起初是为了自卫，但是后来就作为代替以前的和更有刺激性的謀生方法——利用刀枪来耕作和

收获。

边境战争的两个交战团体在物质結局方面的显著不同反映于他們之間在道德上的巨大而继續发展的不同。对于一个解体文明的后裔来説，无穷的边境战争招致不断增加的財政捐税的負担。另一方面，同一个战爭，对于蛮族交战者来說，不是負担而是机会，不是忧虑而是高兴。在这种情况之下，难怪作为軍事界綫的創造者和牺牲者的一边，一定不肯听天由命而不試用最后的一着，即把蛮族敌人收罗到自己这一边来。我們在本书的前面已經考察过这种政策的后果；这里，我們只須回忆一下我們从前所得的結論，这种避免軍事界綫崩潰的方法，实际上是本想占便宜，而反形成灾祸。

在罗馬帝国力图阻止天秤无限地傾向有利于边界以外蛮族那一边的斗爭史中，用收罗蛮族来防范其同族的政策，終于使帝国自己失敗——如果我們相信一个反对罗馬皇帝狄奥多西一世的施政的評論家——因为这样就使蛮族知道了罗馬战术的秘密，而且同时使他們看透了帝国的弱点。

“在罗馬軍队里，现在紀律已經废弛，罗馬人和蛮人之間的一切界限也已經打破。两方面的軍队已經在行伍之中完全混和起来；因为甚至于各軍事单位的在籍士兵的名册也不按现在的实际情况登記了。那些〔蛮族〕脫逃者〔从边界以外蛮族軍事集团到罗馬帝国軍队〕就是这么自由自在；在罗馬軍队里入伍之后，又回到老家，換上別人来頂替，直到对他們有利的时候，他們又回到罗馬軍队中来服役。罗馬軍队中象现在这样流行的极端无組織的情况，对于蛮族已不再是秘密，因为来往的門戶一直敞开着，所以脫逃者能够把全部詳情向他們报导。蛮族的結論是罗馬的政治团体举措非常失当，正好加以袭击”。①

① 佐西馬斯：“历史”(Zosimus: Historiae)，第4册，第31章，第1—3节。

当这样熟悉情况的雇佣兵全体叛变的时候，无怪他們对于一个摇摇欲墜的帝国常能給以致命的打击；但是我們还得說明为什么他們常是这样受到鼓动而背叛他們的雇主。他們的个人利益跟他們的职业上的义务不相符合嗎？他們现在所支取的正規餉銀比起他們往常偶然从搶劫所得的更要有利而稳定。既然如此，为什么要做个叛变者呢？答案是，蛮族雇佣兵在叛变他所受雇而保卫的帝国时，在物质利益上誠然对他不利，但是他这样做并不奇怪。人們很少主要地是作为一个經济的人(homo economicus)而有所行动，叛变的雇佣兵的行动是决定于一个比任何經济的考虑更强的冲动。显明的事实是他恨那个給他餉銀的帝国；双方道德上的分裂不能永远依靠一种商业关系来弥补，在这种关系里，在蛮族方面并沒有眞实的愿望保証参加他所承担保护的那个文明，他对于这个文明的态度不再是一个尊敬和模仿的态度，象他的祖先們在比較幸福的日子所有的那样，当时这个文明还是在吸引人的生长阶段。模仿的流动方向，誠然早已倒过头来，非但不是这个文明在蛮族心目中保持着威信，倒反而是现在蛮族在这个文明的代表的心目中享有威信。

"早期的罗馬史曾被形容为平凡的人做不平凡事情的历史。到了帝国的后期，一个不平凡的人除了日常事务以外什么也不能做；而且帝国既然在若干世紀中专事培养和訓练平凡的人，所以它的末代的不平凡的人——象斯底利哥、阿伊喜阿斯等等——是越来越多地从蛮族世界中吸收过来的。"①

① 卡林伍德和迈尔士："罗馬不列顚和英国殖民地"(Collingwood, R. G., in Collingwood, R. G., and Myres, J. N. L.: Roman Britain and the English Settlement. Oxford 1937, Clarendon Press)，第2版，第307頁，卡林伍德所写部分。

(3) 巨大事变及其后果

当拦洪坝崩坏的时候，在坝上面的全部积水猛烈地向下冲过一个陡峭的地方而流入海中，久被关閉的力量，經这样一开放，产生了三重灾难。第一，洪水毁坏了破坝下面耕地上人們所造的工事。第二，可以供养生命的水流入海中之后，不曾为人类服务就此归于消失。第三，水流出以后，水庫为之一空，剩下的两岸成为高旱之地，原来能在那里生根的植物注定都要死亡。总之只要坝存在，水就能使土地肥沃，一旦坝破，失去了对于水的控制而把水放出来，水就到处为害，不論是因缺水而形成干旱的地方或是被水淹沒的地方都是一样。

在人和自然界斗爭中的这种遭遇，是軍事界綫崩潰时的情况的恰当的譬喻。作为結果而发生的社会的巨大事变，对于一切有关的人都是一种灾害；但是破坏波及的程度是不相等的，而且跟人預期的結果适得其反，因为主要遭难者不是衰亡了的統一国家的遺民而是表面上胜利的蛮族本身。他們胜利的时刻証明是他們失敗的来临。

怎样解释这种自相矛盾的說法呢？解释是，那条軍事界綫不但曾經用作文明的防波堤，而且对于侵略的蛮族来說也是抵御其自己心胸中着魔似地自行毁灭的力量的一种侥幸的保障。我們已經看到对于前綫的接近会在边界以外的射程內的蛮族中間引起一种不愉快的感觉，因为他們的以往的原始經济和制度被越过防綫而吹来的由界綫以內的文明所产生的一陣精神力量之雨所摧毁，这一防綫本身是一个生长的文明和它的敞开着的誘人的門檻以外的蛮族皈依者之間的关系所特有的更大规模和更有成效的往还的

障碍。我們也已經看到，只要蛮族被限制在界綫以外，他至少能够把一部分外来的精神力量轉化为文化产品——政治的、艺术的和宗教的，这些东西一部分是文明制度的修正改作，一部分是蛮族自己的新創作。事实上，只要拦洪坝存在，蛮族所感受的心理上的扰乱是在一定限度以內的，在这个限度以內所能产生的效果并不是完全敗坏风紀的；而这种保界的边石，正是蛮族所要摧毁的軍事界綫的存在所提供的。只要有軍事界綫存在，它就能在某种程度上提供一种紀律的代替品，这种紀律是当原始人的原始风俗被打破而使他变成边境以外的蛮族时被剝夺的。軍事界綫使他們得到紀律的訓练，因为这使他們有工作做，有要完成的目标，并且还要应付困难，这样經常使他們的努力合乎适当的标准。

当軍事界綫的突然崩潰扫除了这一防护物的时候，紀律也就沒有了，而且同时要求蛮族去做他們感到十分困难的工作。如果那个边界以外的蛮族比他的原始祖先更野蛮、更狡猾，那么后来突破国境而在衰亡了的帝国所委弃的土地上創立一个继承国家的蛮族，在道德上要比以前变得低落得多。当軍事界綫还存在的时候，他必須对耗費劫夺所得赃物的游乐放蕩付出艰辛严酷的代价，以抵御因劫掠而必然引起的討伐；而軍事界綫破坏以后，游乐放蕩可以恣意而行，不受懲罰。象我們在本书前面所看到的，在文明地区里的蛮族判定自己是以腐肉或在尸体上爬行的蛆虫为生的卑賤的兀鷹角色。如果这些比喻过于粗野，我們可以把在他們所不能欣賞的文明的废墟中瞎冲乱幹的得胜的成群掠夺者比作城市里成群的邪恶少年，这些少年逃避了家庭和学校的管束而成为二十世紀生长过度的都市社会里的問題之一。

“这些社会所表现出来的品质，不論好坏，都显然是属于少年时代

的。……所有的特征……是在社会、政治和宗教方面从部落法律的約束中的解放。……英雄时代的特征、一般說来，既不属于婴孩时期也不属于成年时期。……英雄时代的典型人物应該比作一个青年。……为了正确比拟起见，我們应該以一个因年龄的增加而脫去父母的思想和管束的青年为例——在未染悪习的父母的儿子中間可以找到这种例子，他們通过外界的影响，或在学校或在别处，获得了知識，使他們处于比他們的周圍优越的地位。"①

在由原始-轉到-蛮族的人民中間，原始习俗衰亡的結果之一，是以前由亲族-集团行使的权力移轉給另一个集团，叫做侍卫团，就是一个冒险家的集团，立誓效忠于一个首領。一个文明，只要在它的統一国家之內还能保持权威的外表，这样的蛮族首領及其侍卫团就能随时建立緩冲国而获得成功。从公元第四世紀中叶到第五世紀中叶，罗馬帝国的东部萊茵前綫的撒利系法兰克族保护人的历史可以引作这一类事情的許多例子之一。但是蛮族战胜者在一个已灭亡的統一国家旧領土的內地所建立的继承国家的命运，表明蛮族的有名无实的政治天才的这种粗糙产品，距离承担世界强国的政治家尚且难以胜任的負担和解決問題的任务眞是太远了。一个蛮族继承国家利用破产的統一国家的空头信用而盲目地投身于事业之中，而且这些任职的粗人由于在动乱爆发之中經不起道德的考驗而自行暴露出来內部的致命的空虛，更加速其不可避免的灭亡的到来；因为一个政府如果純然是建立在一群武装无賴对于不負責任的軍事首領的靠不住的效忠上，那么从道德上讲是不配管理一个社会的，即使这个社会对于文明仅仅作了没有获

① 査德威克："英雄时代"(Chadwick, H. M.: The Heroic Age. Cambridge 1912, University Press)，第442—444頁。

得成功的努力。原始的亲族-集团在蛮族侍卫团面前解体之后，紧跟着就是侍卫团本身在外国人民面前的解体。

事实上，在文明地区里的蛮族入侵者，判定了自己要遭到道德上的淪亡作为其入侵的不可避免的后果，但是他們并不是听从命运而不在精神上作一番挣扎，这种挣扎在他們的神話、仪式和行为准则的文字紀载里留着一些踪迹。蛮族的到处流传的主要神話，描繪了英雄为了爭夺宝藏而跟怪物进行的胜利战斗，这种宝藏是由世外的敌人守护着不肯給予人类的。这也就是下述一些故事的共同主题，如貝奥武尔夫跟格兰台尔及格兰台尔母亲的斗爭，齐格非跟龙的斗爭，柏西阿斯斬掉蛇发女怪的事迹以及其后他又斬掉扬言要吞食安德罗密大的海怪而終于得到安德罗密大的爱情的英勇事迹。这种主題又重见于哲松的用計謀战胜守护金羊毛的毒蛇，又见于赫克里士的綁架冥府門狗。这个神話象是蛮族灵魂內的心理斗爭向外面世界的一个投影，为了使人类最高的精神宝藏、合理的意志得以从潜在意識的灵魂深处所放出来的一种有魔力的精神力量中得到挽救，而这种精神力量是从边界以外熟悉的无人之境一跃而进入防綫崩潰后揭开来的迷人世界所得到的破坏的經驗里放出来的。誠然，这种神話可能是一种驅邪的仪式行为轉变成为文学的紀事，在这种行为里一个軍事上获胜而精神上受窘的蛮族曾試图为他的有破坏性的心病寻求有效的良药。

在适用于英雄时代特殊情况的特殊行为准則的出现之中，我們能够从另一条接近的路綫看到还有一种尝試，就是試图把恶魔的侵害用道德来加以限制。这种恶魔是由于軍事界綫的物质防御陷落以后，从蛮族首領和已屈服的文明的主人的灵魂里放出来的。显著的例子是亚該亚人的荷馬式的 Aidôs 和 Nemesis（“羞耻”和

“憤慨”)及烏瑪雅德的历史的 Hilm (熟虑的自制)。

“〔羞耻和憤慨〕的最大特点，就象一般的荣誉的特点那样，它們只有当人是自由的时候才会发生作用：就是当沒有强迫的时候。你如果就已經打破一切旧框框的人們中間选取某一个强悍好动而无所忌憚的首領，你准会首先考虑到这样一个人是想到什么就会自由地去幹什么的。然后，事实上你会发现在他的目无法紀之中，可能产生某种行动使他感觉到有些不舒服。他如果做了那件事情，他就感到‘悔恨’而且为之煩惱。如果他不曾做那件事情，他就‘畏縮’不做了。他所以这样，并不是因为有誰强迫他，也不是因为以后他会遭到什么特别的結果，而只是因为他感到羞耻(Aidôs)。……

羞耻是你从自己的行为上感到的；而憤慨(Nemesis)則是你从他人的行为上感到的。或者，最常碰到的是，你猜想他人会觉得你……；但是假定沒有人看见。正象你知道得很清楚，某一行为依然是个 γεμεσητόν——一件令人感到憤慨的事情；只是那里沒有人感觉到它而已。然而，如果你自已不喜欢你所做的那件事情而且为之感到羞耻，你必然会感觉到某人或某事不喜欢或不贊成你。…… 大地、水和空气都長滿了活的眼睛：神道的眼睛，鬼神的眼睛，命运之神的眼睛……正是他們已經看到了你，并且为你所做的事情而对你感到憤怒。”①

在米諾斯后期英雄时代，象荷馬史詩里所描繪的，引起羞耻和憤慨的感觉的行为是那些包含懦弱、撒謊和伪証的行为以及不敬和对于弱者的虐待或詐欺。

“除了对于他們有不法行为的任何問題以外，某些阶級的人比其他人更是 αἰδοῖοι——羞耻的对象。在有些人的面前，一个人感到羞耻、忸伲、畏惧，有一种比平时更强烈的手足无所措的感觉。究竟主要地是

① 穆萊：“希腊史詩的兴起”(Murray, Gilbert: The Rise of the Greek Epic. Oxford 1924, Clarendon Press)，第3版第83—84頁。

什么样的人会引起这种羞耻的感觉呢？当然是皇帝、长者、圣贤、国君和使节：至尊皇上、元老等等：对于这一切人你自然是尊敬的，而且他們认为好或坏的意见是世上所重視的。但是……你会发现，一向使人有羞耻之感最深的倒不是这些人而是另一些人……在他們面前你格外强烈地感到自己的卑微，而且他們认为好或坏的意见在最后的論定上占有某种不容說明的更重的份量：赤貧者、受害者、无助的弱者，而其中最无助的弱者是死者。”①

羞耻和憤慨进入社会生活的各方面，跟它們成对比的是宽柔(Hilm 熟虑的自制)。宽柔是政治上的一种品德。②它比羞耻和憤慨更善于掩飾，所以不大引人注意。宽柔并不是謙逊的表现：

“它的目的說得更正确一点是要使对方低头：提出自己的优越作对比使对方感到困惑；在自己的态度上摆出尊严和沉着使对方惊奇。……归根結帯，宽柔，象多数阿拉伯人的品质一样，是一种浮夸和炫耀的行为，虛飾多而实质少。……只要用优美的姿态或漂亮的語言就能获得宽柔的名声……在一个无政府的环境里，就象阿拉伯社会那样，最为适宜的是每一暴力行为都冷酷地引起报复。……宽柔，象〔穆阿威叶的烏瑪雅德继承者〕所实行的，使他們对于阿拉伯人进行政治教育的工作得到了便利；他們的学生們因为必須牺牲沙漠中无政府的自由而来归順足够謙卑地用戴着絲絨手套的鉄手来統治其帝国的君王，自有一种苦味，现在就給他們加了一些甜头。”③

① 穆莱：“希腊史詩的兴起”(Murray, Gilbert: The Rise of the Greek Epic. Oxford 1924, Clarendon Press)，第3版第87—88頁。

② 耶稣会会員、神父拉芒：“烏瑪雅德哈里发穆阿威叶一世統治时期研究”(Lammens, S. J., Père H.: Études sur la Règne du Calife Omaiyade Mo'âwia 1er. Bayrut 1908, Imprimerie Catholique; Paris 1908, Geuthner)，第2卷，第81頁。从这本书上所摘取的引文曾得到发行者的同意。

③ 同上书，第81，87，103頁。

这些描写宽柔(Hilm)、羞耻(Aidôs)和憤慨(Nemesis)特性的名著指出怎样巧妙地把这些行为的准則适用于英雄时代的特殊情况；而且如果象我們所已經說过的，英雄时代在本质上是个短暫的局面，那么它的来臨和隐退的最可靠的預兆是它的特殊理想的出现和隐沒。当羞耻和憤慨黯淡到看不见时，它們的消失引起了絕望的呼声。“痛苦和忧虑是留給凡人的命运，而且无法防止那个不幸的日子。”① 希西阿被他的空虛的信念所苦恼，他說，曾支持过黑暗时代崇拜者的这些微光的隐退是永久黑暗进袭的不吉之兆；他一点也不懂得夜光的消失正是白日重返的預报。实际上，当一种看不见的新生的新文明一經出现之后，羞耻和憤慨立即回到上帝那里去，这种新文明带来了其他通行的品德而使羞耻和憤慨之留在人間成为多余。至于新带来的品德在社会上更具有建設性，虽然在美的方面可能沒有那么动人。希西阿所自悲的出生于其中的黑鉄时代(Iron Age)实际上是现在的希腊文明正从一个已死的米諾斯文明的废墟上兴起的时代。阿拔斯王朝的諸王不喜欢他們的烏瑪雅德前輩当作国家秘密(arcanum imperii)的寬柔。他們这些政治家认許了烏瑪雅德利用消灭罗馬帝国的叙利亚軍事界綫的一套本領以便重行开始那个古代叙利亚的統一国家。

蛮族的脚刚一跨过陷落的軍事界綫，魔鬼就占有了蛮族的灵魂。这个魔鬼眞是不容易驅逐，因为他把他的被害人武装自己的品德設法引入了邪途。任何人可以很好地仿照罗兰夫人对于自由的說法来說：羞耻“多少罪恶假汝之名而行之！”蛮族的光荣感“吼叫得象一头猛兽，永远不知道有满足的时候。”② 大規模的暴行是英雄时代的特征，在正史和稗史里都有。做出这些暴行的道德墮落的蛮族社会对于这些作为已經习以为常，而且对于它們的恐怖

已經这样地无动于衷，以至那些歌功頌德的詩人，他們的任务本来是要使那些軍事首領的遺烈永垂不朽，当污蔑他們的人物会夸大人物的勇武时，他們竟毫不犹豫地使他們的男女英雄們負担着可能是莫須有的罪恶。那些英雄們也不是专对他們的政敌做出可怕的暴行。特洛伊城劫掠的恐怖之后，还有胜过它的艾特卢斯家庭慘变的恐怖。这样自相残杀的“家庭”是不会长久的。

从一个显然万能的地位触目惊心地突然摔下来确是英雄时代蛮族强国特有的命运。历史上突出的例子有阿提拉死后匈奴的衰落，杰恩舍立克死后的汪达尔人的衰落。这些及其他由历史証明的例子使人相信如下的传說，亚該亚人的征服浪潮在席卷特洛伊城之后也同样地归于消失，一个被杀的爱加米农是最后的泛亚該亚軍事首領。无論这些軍事首領把他們的征服推广到多么远，他們也不能創造出制度来。甚至象查理曼这样练达的和比較文明的軍事首領，他的帝国的命运也只是对于这种无能提供一个生动的例子而已。

(4) 幻想和事实

如果在前一章所描繪的图画里有它的真实性，那么对于英雄时代的判断只能是一个严厉的判断。最輕的判决当以无聊的狂妄举动論处，如果遇到較严酷的审判員将以刑事上的暴行論罪。一个維多利亚时代的学者曾經亲身感觉到新野蛮时代的冷酷，从他的优美的詩篇中可以听到斥为无益的判决。

---

① 希西阿：“工作和日子”(Hesiod: Works and Days)，第197—200行。

② 格棱貝克：“条頓人的文化”(Grönbech, V.: The Culture of the Teutons. London 1931, Milford, 3 vols in 2)，第2—3卷，第305頁。

跟踪着那些金发战士行进的道路，高大的哥特人
自从那一天，他們率领着他們的藍眼家属
离开了維斯杜拉河那边的寒冷牧地，他們的
散布着琥珀石的波罗的海岸的阴沉的家乡开始，
他們就挺起了男子汉的无畏的勇气
摸索着一条传說中的大道进入了一片陌生的福地，
他們扯碎了尊崇的帝国的缨絡紛披，
践踏了它的广袤的边地，击潰了它的軍队，
杀死它的皇帝，把他的都城全都付之一炬
再洗劫了雅典和罗馬城；一直到推翻該撒
他們統治了罗馬人一度統治过的世界：——
但是在这三百年的掠夺和杀戮，
心里的残忍无情，信手的暴戾恣虐之后，
什么也沒有留下……那些哥特人只是些破坏中的强手；
他們既不著述又不建設，既不思考又不創造；
但是，既然在田野里充斥着稗子和发霉的麦子，
他們的砍杀也留得了一些名声：若不然他們就会絲毫不
　留痕迹。①

这种隔开了十五个世紀所作的适度的判决，很难使一个沉痛地意識到还处于“米諾斯海上霸权”的蛮族继承者所造成的道德败坏之地的希腊詩人感到滿意。希西阿对于米諾斯后期英雄时代控訴的份量不仅是无益的举动而且是犯罪，这个米諾斯后期英雄时

① 布列吉斯：“美的經典”(Bridges, Robert: The Testament of Beauty. Oxford 1929, Clarendon Press)，第1卷，第535—556行。

代，在他的日子里，仍然时常出现于一个新生的希腊文明里。他的判决是残酷的。

> “而且宙斯还創造了第三个种族——銅种族，跟銀种族完全不同，却象桑皮树的躯干，粗大而可怕。他們所喜欢的是阿利斯的残忍行为和普賴德(Pride)的粗暴行为。他們不曾尝过面包，但是他們胸中的心却强似坚石，誰也不能接近他們。他們力大无穷，在他們壮健的躯干的双肩上长着无敌的两臂。他們的甲冑是銅的，房屋是銅的，他們耕地也用銅（黑鉄的还沒有）。这些东西又被他們亲手消灭，然后前往无名的寒冷地獄的朽坏房屋。尽管他們具有一切神勇，死神却把他們抓在黑暗的手掌之中，他們就离开了太阳的光明。”①

后世对于蛮族因自己的愚蠢罪行而受到不可收拾的痛苦的評断，希西阿詩中的上引一节可以說已經登峰造极了，如果他不再有下面一节的話：

> “现在这一个种族也已經归于尘土，但是克洛諾斯的儿子宙斯又在大地上造出第四个种族——一个更好和更正直的人种，一个被称为半神半人的神圣的英雄种族，是从前无边大地上有过的一个种族。这些人被罪恶的战争和可怕的战役所消灭——有些人已在卡德姆斯地方的七个門的底比斯(Seven-Gate Thebes)城下，因为他們为了依的普斯的羊群而作战，还有其他的人則为了美发的海伦而乘船渡过內海到特洛伊城去送死。他們果然在那里遭到厄运而消灭在死神的包圍之中；但是有极少數人由克洛諾斯的儿子宙斯免他們一死，并且在远离人間的大地尽头为他們設定住处。他們就这样无忧无虑地住在濱临海洋深处的幸福之島上——这些富饒的土地为幸福的英雄們生产着味美如蜜的一年三熟的丰收。”②

---

① 希西阿：“工作和日子”(Hesiod: Works and Days)，第143—155行。

② 同上书，第156—173行。

这一节跟前面的那一节有什么关系呢？实际上跟它被安插在其中的人种总目录又有什么关系呢？这段插話在两方面打破了目录的顺序。第一，这里所考察的种族跟前面的金族、銀族、銅族及后面的鉄族有所不同，不以任何金属来确认；第二，其他四族都是按价值由高到低依次排列的。而且前面三个族死后的命运是跟他們在人世間的生活經历相符合的。金族“按照伟大的宙斯的意旨变成优良的神灵——在地上的神灵，是世人的监护者和財富的給予者。”較次的銀族依然“在凡人中間享有地下幸福者的名称——在荣耀上是次一等的，即使如此，还是有荣誉的。”但是輪到銅族的时候，我們发现他們死后的命运就在不祥的无声无臭之中过去了。在这样編排的目录中，我們应該預料得到第四族死后将被罰去受墮入地獄的苦楚；然而我們发现也有与此相反的情况，其中至少有挑选出来的少数人死后被送到福地。他們在地上过着跟金族一样的生活。

显然，在銅族和鉄族之間插入一个英雄种族是以后想起来的事，打破了詩的順序、詩的对称和感觉。究竟什么东西使詩人动念作这样一个笨拙的插入呢？答案一定是，这里所提出的一幅英雄种族的图画是这样生动地印在詩人和他的讀者的想象上，所以必須为它找到一个位置。实际上英雄种族就是銅族的重复描写，不过不是用沉悶的希西阿式的事实而是用瑰丽的荷馬式的幻想来描写的。

以社会来說，英雄时代是愚蠢和罪恶，但是以情緒来說，它是个很大的經驗，即冲破障碍（这个障碍曾經阻碍了好几代蛮族侵略者的祖先）并突然进入一个似乎有无限可能的广漠无垠的世界的惊心动魄的經驗。除了一个光荣的例外，这一切可能性都变成了

泡影；然而蛮族在社会和政治上的惊人的彻底失败却出奇地有助于他們的詩人在創作上的成功，因为艺术上取材于失敗的較多而取材于成功的較少；从来沒有一个“成功的故事”能够造成一个悲剧的气质。由民族大移动所产生的兴奋，在行动者发热的头脑里化为道德堕落，鼓舞了蛮族的詩人把他所記得的英雄的恶行和愚蠢变成为不朽的詩歌。在这种詩歌的迷人的境界里，蛮族征服者倒反获得了在实际生活中所不能得到的光輝。死的历史开花成为不朽的奇事。英雄的詩歌对于后来的敬慕者的魅力蒙騙了他們，使他們把实际上是一个文明的死亡和它的继承者的誕生之間的卑賤的插曲，想象成为——我們在这部研究的术語里不无諷刺意味的——英雄时代或一群英雄的时代。

正象我們所看到的，这种錯觉的最初受愚者是“黑暗时代”的詩人，而“黑暗时代”就是“英雄时代”的继續。象在回顾中所明显表示的，后者沒有以黑暗为耻的理由，这种黑暗就表示蛮族纵火者所放的烟火終于烧毁了自己；虽然大量的灰烬遮掩了焦土的表面，黑暗时代还是証明了它是創造性的时代，而英雄时代的确不是創造性的时代。經过适当的时間，新生命会及时生长起来，用嫩綠的新苗复盖肥沃的灰田。希西阿的詩在荷馬的詩旁，显得那么单弱，然而却是象征春天再来的先兆之一；不过这个黎明前黑暗中的老实的史詩作家还是被一种受到近来夜間放火的鼓舞的詩歌弄得头昏目眩，以致把一种想象的对于英雄种族的荷馬式的描写当作了历史的眞实。

希西阿的錯觉似乎有些奇怪，因为在他所描繪的銅族的图画中，他一方面模拟荷馬式的幻想，同时又为我們保留了对于蛮族实況所作的无情的暴露。不过即使沒有这种綫索，只要打开內部的

証据也可以推翻英雄的神話。当我們关掉一切矫揉造作的光綫而用严肃认眞的日光来仔細查看险恶的战斗和欢乐放蕩的詩意的理想化的东西时，原来那些英雄們竟然是曾經过着罪恶的生活遭到跟銅族一样的慘死，(陣亡勇士的）招魂宫也同样不过是一个肮脏的所在而已。够得上进招魂宫的战士們，实际上就等于他們曾經用自已的武艺肘伐过的魔鬼；由于他們互相残杀而同归于尽、离去地面，因而使这个世界免去了由他們所造成的大混乱，而且除他們自己以外，每一个人都得到了幸福的結局。

受到蛮族史詩的光輝所欺騙的，希西阿可能是第一个，但决不是最后一个。在被认为开明的十九世紀中，我們发现一个哲学家-騙子，他散播出关于一个有助于健康的野蛮“北方族”的神話，据說这一族的血液如果注射到一个“衰老社会”的血管里去，可以作为返老还童的特效药；而且当我們看到生气蓬勃的法国貴族的政治謷語被恶魔似的德国新野蛮主义的先知們提高調子編成一种种族的神話时，我們或許还要感到伤心。柏拉图极力主张应該把詩人从他的共和国里驅逐出去，当我們探索了北欧民歌作者和第三帝国創立者之間的因果关系时，他的主张就有清楚的意义了。

然而也有时候，蛮族入侵者毕竟对于后代作出了卑微的貢献。在第一代文明到第二代文明的过渡中，侵入的蛮族确曾在某些场合，在一个死亡的文明和它的新生的继承者之間提供了一种联系，好象以后在第二代到第三代的过渡中由蛹体-教会所提供的联系一样。例如古代叙利亚的和古代希腊的文明，通过米諾斯社会的外部无产者就是这样跟前代的米諾斯文明联系起来的。赫梯文明对于前代的苏末文明也处于同样的关系中。还有古代印度文明对于前代印度河流域文化的关系也是如此（如果事实上，这个最后的

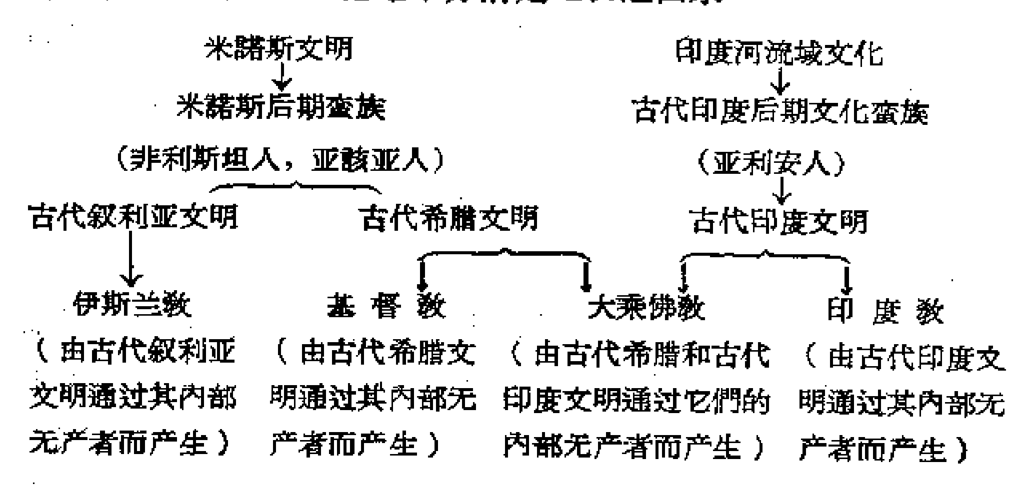
一种有它自己的生命而和苏末文明无关)。把这样作出的貢献和蛹体-教会所起的作用比較一下,就可以看出它的貢献是略逊一筹的。旣然內部无产者建立了教会就象外部无产者孕育了軍事集团,它是心理上从一个解体的文明脫离后所生的后代,所以內部无产者显然获得了过去的一份极为丰富的遺产并且把它传給下一代。如果我們把西方基督教文明之受惠于古代希腊文明和古代希腊文明之受惠于米諾斯文明两相比較一下,这种情形就很明显了。基督教会是希腊化到了飽和点;荷馬式的詩人对于米諾斯社会几乎不懂什么:他們是凭空介紹他們的英雄时代的,只有偶然涉及詩人們的兀鷹式的英雄(或象他們自己所夸称的"城市劫掠者")所据以大嚼腐肉酒席的巨大尸体。

这样說来,曾同样扮演过传遞角色的亚該亚人和他們一代的其他蛮族的貢献似乎就縮小到消失点了。究竟实际上有多少?如果我們把由这种細微的蛮族联系而和前輩文明发生了子体关系的那些第二代文明的命运跟其它第二代文明的命运相比較的話,它的貢献有多少的眞实情况就很明显了。凡是沒有通过前輩文明的外部无产者而和前輩文明发生子体关系的任何第二代文明,一定是通过它的前輩文明的少数統治者而和前輩文明发生子体关系的。两者之中必居其一,因为沒有哪个蛹体-教会是从原来文明內部无产者的尙未成熟的高級宗教里产生的。

那么,我們就有两类第二代文明了,一类是通过外部无产者而和它們的前輩文明发生子体关系的第二代文明,一类是通过它們前輩的少数統治者而和它們的前輩文明发生子体关系的第二代文明;而且这两类在其他方面也处于相反的两端。前一类跟它們的前輩有那么显著的不同,以致使子体关系变得模糊不清。后一类

却跟它們的前輩有那么緊密的联系，以致它們对于独立存在的要求可能是个爭辯的問題。后一类的三个有名的例子是，巴比伦文明、于加丹文明和墨西哥文明。巴比伦文明可以看作一个独立的文明，也可以看作是苏末文明的延长，而于加丹文明和墨西哥文明都象和馬雅文明有关。挑出这两种类别以后，我們还可以继續看到它們之間的另一个区别。有一类在子体关系以外的第二代文明（或原来文明的已死的躯体）完全失敗了，但是还有另外一类文明——古代希腊文明、古代叙利亚文明和古代印度文明——却接續上去了；沒有哪一个在子体关系以外的文明在它死亡以前曾經产生过一个統一教会。

如果我們回想一下我們以前的結論，也就是在編年上連續下来的社会类型的順序，同时也是价值上向上的順序，其中高級宗教将是所能达到的極限，那么我們现在将看到第二代文明（不是那些属于第三代的）的蛮族蛹体将享受参預了高級宗教发展的荣誉。这种主张可以利用下表把它十分清楚地表达出来：



〔注〕“妇女的乖戾支配作用”

英雄时代可以料想得到是一个最杰出的男性时代。是不是依証据可以

断定它是一个野蛮的武力时代呢？当武力可以自由放纵的时候，妇女对于体力占优势的异性还有什么机会可以保持自己的地位呢？这种演繹的邏輯不但被英雄的詩篇里所介紹出来的理想化的描繪所駁倒，而且也被历史的事实所駁倒。

英雄时代的大灾难往往是出于妇女的“杰作”，虽然当时妇女的地位在表面上是被动的。如果阿尔波普因为得不到罗薩孟德而造成了哲彼提人的灭亡，那么可以相信特洛伊城的劫掠是由帕力斯要想得到海伦的愿望所引起的。更常见的是妇女們是禍患的公开制造者，由于她們的恶毒常驅使英雄們互相残杀。传說中的布隆希尔德和克里姆希尔德之間的爭吵，后来以艾泽尔的多瑙河大厅慘案为結束。这种传說跟历史上布隆希尔德和她的仇人弗利德根相爭吵的可羞事件完全符合。这件事情使罗馬帝国的墨洛温人的继承国家打了四十年的內战。

在英雄时代，妇女对于男子的影响当然也不是单純表现于驅使她們的男子进行手足格斗的恶毒上。妇女中沒有比亚历山大的母亲奥林比阿斯和穆阿威叶的母亲亥茵德在历史上給人留下更深的印象了。她們两人都因为毕生以道德上的高超而慑服了她們的凶猛可怕的儿子，因而得以永垂不朽。但是此外还有象貢納梨、吕甘和麦克佩斯夫人这类从正史的記載中挑选出来的人物，可以无限地列举出来。或者可以从两个方面来解释这种现象，一个是社会学的，一个是心理学的。

社会学的解释应該从英雄时代是社会的間歇时期这一个事实中去找，在这个时期里，原来生活的传統习惯已經打破，而新的“习惯势力”还沒有由新兴的文明或新兴的高級宗教培养起来。在这个短暂的局面里，社会的眞空被这样一个絕对的个人主义所塡补，以致它破除了男女之間固有的不同。值得注意的是，这个不受約束的个人主义所产生的結果，几乎很难跟空想的女权主义所产生的結果区别开来，完全超出了这一时期男女的情感范围和智力的水平。从心理学方面来看这个問題，可以提出的是在蛮族自相残杀以求生存的斗爭中，他們的获胜之牌并不是暴力，而是坚定、报复、执拗、狡猾和背

信;有罪的人类的本性所具有的这些品质,在男女两性是一样的。

如果我們自問在英雄时代的地獄里施展其"乖戾支配"的这些妇女究竟是女英雄、抑或是女流氓、抑或是牺牲者,对于这个問題,我們是不会得到明确的答案的。不过有一点是很清楚的,她們的可悲的道德势力的冲突,使她們成为詩歌的理想題材。因此,在米諾斯后期英雄时代的史詩遺产中,最受欢迎的一类是"妇女的名录",这是不足为奇的;这里面叙述了一个传說中的悍妇的罪惡和受苦,这个叙述又引起了另一个传說,形成了几乎是无休止的詩的回忆連鎖。这些历史上的妇女們的残忍冒险行为通过这种詩而发生了反响。如果她們能够預先知道一个回忆的回忆会有一天在維多利亚时代詩人的想象中喚起"一个美女的梦境",一定会在愁容中露出苦笑。如果她們处在"麦克佩斯"一剧第一幕第三场的气氛中,倒一定要感到舒服得多。

第九部　文明在空間的接触

三十　研究范围的扩大

这部"历史研究"最初所用的假設是：历史上的那么多文明就是那么多可以自行說明問題的研究范围；因此，如果这已經証明对于文明的历史的一切阶段都成立的話，那么我們的任务现在就完成了。然而，实际上我們发现，虽然就我們考察其起源、生长和衰落而言，一个文明确是一个可以自行說明問題的单位，但是在其解体阶段它就不是这样的了。不把我們的心智視野扩大到該文明的界綫之外并考虑到外部力量的冲击，我們就无法理解一个文明的历史的这一最后阶段。只要提一个突出的例子就够了：罗馬帝国为一个古代叙利亚所产生的基督教提供了一个古代希腊的摇籃。

在高級宗教的起源中，不同文明之間的接触所起作用的重要性已为历史地理学中的老生常談之一所表明。当我們在一幅地图上标出各高級宗教誕生地时，我們发现它們是集中并围繞在旧世界整个大陆地面的两个較小地区：一个是阿姆河-錫尔河流域，另一个是叙利亚（比較广义地使用这个名詞，包括北部阿拉伯草原、地中海及安那托利亚高原和亚美尼亚高原的南坡）。阿姆河-錫尔河流域是传布于远东世界的大乘佛教的誕生地，在它之前，也許就是拜火教的誕生地。在叙利亚，基督教于其第一次出现为法利賽

犹太教在加利里的一个变种后，在安提阿获得了它从那里传布到古代希腊世界的形式。犹太教和撒馬里亚人的姊妹宗教都是在南部叙利亚兴起的。馬龙教徒的基督单意說的基督教和达拉济派崇拜哈基姆的十叶教都是在中部叙利亚誕生的。当我們扩大眼界把邻近地域包括进来的話，高級宗教誕生地的这种地理上的集中就更加突出了。叙利亚的沿着濒紅海高地向南的赫賈兹延长部分，包括一种基督教异端的誕生地，这种异端变成了伊斯兰新宗教；当我們同样地把我們对阿姆河-錫尔河流域进行观察的半径延伸时，我們在印度河流域看见了第一次出现的大乘佛教的誕生地，而且在恒河中部流域看见了原始佛教以及佛陀以后的印度教的誕生地。

这怎么解释呢？当我們考察阿姆河-錫尔河流域和叙利亚的特点而把它們加以比較时，我們发现它們两个都被自然賦予充当"交通中心广场"的資格，从那个范围內的任何一点进入的通路都可以經过任何选擇而轉换到該范围內的其他任何一点上去。来自尼罗河流域的、来自地中海的、来自安那托利亚及其东南欧腹地的、来自底格里斯-幼发拉底斯流域的以及来自阿拉伯草原的道路，都汇集于叙利亚这一中心广场。同样地，来自道經伊朗高原的底格里斯-幼发拉底斯流域的、来自穿过兴都庫什山山口的印度的、来自道經塔里木盆地的远东的以及来自一个邻近的欧亚草原（代替了现已枯竭的"第二地中海"并继承了它的沟通作用，里海、咸海和巴尔喀什湖就是"第二地中海"的残迹，証明"第二地中海"曾經存在过）的道路，都汇集于中亚的中心广场。

自然为这两个大有可为的交通中心所排定的角色，自从最早的文明驟起以来的五、六千年間，实际上被它們一再地扮演过。叙利亚在相继的几个时期內曾是古代苏末文明和古代埃及文明之

間，古代埃及文明、赫梯文明和米諾斯文明之間，古代敘利亚文明、巴比伦文明、古代埃及文明和古代希腊文明之間，古代敘利亚文明、东正教文明和西方基督教文明之間接触的场所；而且在最后一个回合中是阿拉伯文明、伊朗文明和西方文明之間接触的场所。阿姆河-錫尔河流域同样地在相继的几个时期內曾是古代敘利亚文明和古代印度文明之間，古代敘利亚文明、古代印度文明、古代希腊文明和古代中国文明之間以及古代敘利亚文明和远东文明之間接触的场所。作为这些接触的結果，这两个特别“numeniferous”（产生宗教的）区域都曾被包括在許多不同文明的統一国家之中，而且在这两个地区中各种文明間的格外活跃的交往說明了高級宗教誕生地在它們的范圍內的异常集中。

以此为据，我們可以試提一条“法则”，大旨是：就研究高級宗教而言，最低限度的可以自行說明問題的范围必須大于任何单个文明的疆域，因为它一定是两个或更多的文明曾在其中互相接触的场所。我們的下一步是要对在某些历史事例中曾經起过产生高級宗教作用的那些接触作一番較广泛的观察。

我們所討論的接触一定是假設为彼此同时的文明之間在空間次元的接触；但是在討論到这一点（即本书这一部分的主題）以前，我們可以提一下文明在时間次元中也有彼此間的接触，而这又有两种。一种在时間中的接触是相继文明間的亲体和子体的关系，这个主題在本书中始終同我們在一起。另外一种是一个长成的文明和它死去已久的祖先的“阴魂”之間的一种关系。我們可以称这一类型的接触为复兴，这是根据十九世紀中一位法国作家描繪这种历史现象的一个特殊例子（絕不是仅有的例子）时所創造的名字。文明在时間中的这些接触要留待本书的下一部分再討論。

三十一 同代文明之間相接触的概况

(1) 活动計划

在开始观察同代各文明間的接触时，我們面临着一座非常曲折的历史迷宫，因此在鉆进丛林之前，我們要好好地計議一下，找一个有利的入口。我們在我們的文化輿图上原来勘定的文明的数目是二十一；如果考古学发现的进展許可我們把印度河流域文化看成为和苏末文明分开来的社会而把商代文化看成为先行于古代中国文明的文明，那么在我們計算中的这种改变将使我們的应予检閱的文化增加到二十三。即使我們考虑到不是同代交叠的两个文明之間不能有我們这里所說的那种接触的事实，然而明显的是同代文明之間的接触的次数可能极大地超过、而事实上确也大大地超过了文明本身的数目。正如我們屡次讲过的那样，我們已經有了三代文明。如果第一代全部同时死亡，而第二代亦然，那么在空間接触的交織关系就会是簡单化的了。比如說，我們应該考虑的就是第一代文明 A、B、C、D 和 E 之互相接触而不考虑到这些文明中的哪一个曾經和第二代文明 F、G、H、I 和 J 有过接触的可能性了；但是情况当然不是这样的。纵然苏末文明在它能够和第二代的任何壮健的后辈接触之前，曾听任被体面地埋葬起来，可是第一代的提索努斯——埃及文明——的举动就很不一样了。

直到“近代”时期为止，有一个因素使得同代文明之間在空間

的实际接触次数幸而沒有达到数学上可能的最大値：空間本身会是如此之大，或具有这样一种性质，以致禁阻互相接触。例如，在远洋航海技术为西方基督教文明于其历史的“近代”一章（約1475—1875年）所掌握以前，旧世界文明和新大陆文明之間就沒有过接触。这項成就是一块历史界石，它可能給我們提供一个綫索来寻找我們着手探察的历史迷宮的入口处。

在公元十五世紀，当西欧水手确已掌握远洋航海技术之时，他們由此就有办法出入于这个行星表面上一切有居民的和可以居住的陆地的自然門路了。在一切其他社会的生活中，西方的冲击逐漸成为无上的社会力量。西方压力对它們增强时，它們的生活就被弄得顚倒过来了。最初似乎只有西方社会在它自己的生活中沒有为它这样地給予世界其余部分的蹂躪所影响；可是在本书作者的生活期間內，西方及其同时代者之間的一次接触却使西方社会本身的天空变得阴暗起来了。

西方和一个外部社会体之間的冲突在西方事务中这样地起了作用，这是晚近西方史中的新特点。从鄂图曼人于1683年第二次袭击維也納失败起至德国于1939—1945年大战中的失败止，西方作为一个整体在力量上曾經是如此势不可当地优于世界的其余部分，以致西方列强在它們圈子之外实在用不着再对付任何人了。然而西方的这种实力上的独占地位在1945年即已告終，因为从这时起，自1683年以来第一次在实力政治上的对手之一又是一个非西方面貌的强国了。

誠然，在苏联和共产主义意識形态二者与西方文明的关系中有一种模糊不清之处。苏联是彼得式的俄罗斯帝国的政治继承者，这个帝国在十七、十八世紀之交已成为西方生活方式的一个志愿

的皈依者，而且此后在默认新皈依者必須遵守已被接受的西方规则的情形下参与了西方的竞技。而共产主义在来源上象自由主义和法西斯主义一样，又是作为基督教的代替品而兴起于近代西方的世俗意識形态之一。因此，从一种观点看来，苏联和美国之間的关于世界霸权的竞爭以及共产主义和自由主义之間的关于人类臣服的竞爭，还可以被視为西方社会的家庭內部的爭端。然而，从另一种观点看来，苏联象它的彼得式祖先一样，可以被視为披着一件为了方便和伪装而选取的西方外衣来保命的俄国东正教統一国家。从这同一視角来看，共产主义可以被視为东正教的一个意識形态方面的代替品，其所以先于自由主义而入选是因为自由主义是一种西方正統，而共产主义虽来源于西方，但在西方人心目中却是一种可憎的异端。

无論如何，毫无問題的是反西方傾向在俄国人的感情和思想中的尖銳的再度强化，曾是1917年俄国共产主义革命的后果之一，而苏联之出现为世界上现存的两个敌对强国之一已經再度把一种文化上的冲突引入政治的角斗场了，这个角斗场在以前的大約二百五十年間是給相同文化面貌的列强之間进行內部政治爭端用的。我們也要看到，在看起来早已认輸而放弃战斗之后又投入他們的反西方的斗爭时，俄国人树立了一个榜样，它在三十一年之內已被中国人跟上，而且說不定早晚被日本人、印度人和穆斯林跟上，并且甚至被已經深深地染上西方色彩的作为东南欧东正教社会主体的那些社会以及新大陆的已沉沒的哥仑布以前的三个文明跟上去。

这些方面的考慮使人想到对近代西方和其他现存文明間的接触作一番探究可能是一个方便的起点。其次一組所要研究的接触

自然是西方基督教社会在其早期，即所謂中世紀时期与其当时的邻居的那些接触了。之后，我們的計划是要在现已絕迹的文明中挑出那些曾冲击过其邻居的文明，这种冲击是可以和西方文明对其同代者所施的冲击进行比較的。我們不准备从事于对于在精細地研究历史时所发现的每一次接触进行研究。

然而在着手执行这个活动計划以前，我們必須确定西方史“近代”的一章开始的日期。

非西方的观察家会以第一批西方船隻在他們海岸边靠岸的那个时刻作为“近代”开始的日期；因为在非西方人的眼光中，西方人(Homo Occidentalis)，正如按照一种科学假設說法的“生命”本身那样，是出身于海洋的动物。例如，当远东的学者在明代看到他們的第一批少数西方人的时候，他們据其直接出处和表面上的文化水平称这些新来者为“南海蛮族”。在这一次和其他次的接触中，到处出现的西方水手在他們的受害者的惶惑的心目中有一連串的迅速变化。在他們第一次登陆时，他們看起来好象是一种前所不知的无害的水生小动物；不久他們自己显示为凶野的海怪；最后他們被証明是食肉的两栖动物，在陆地上同在水里一样地活动。

从近代西方自己的观点看来，它的近代始自西方人所感謝的并非上帝而是它自身之时，即他已經生长得越出其“中世紀”基督教規之时。这种充满希望的发现最初出现于意大利，而且发生了这样的事，那就是看到阿尔卑斯山以北的大多数西方民族之意大利化的那一代人，也就是看到海洋之被大西洋沿海地方西方民族所征服的那一代人。从这两块历史界石看来，我們可以有把握地把西方史的近代一章的开端安放在第十五世紀最后二十五年里。

可是当我們考虑近代西方和世界其余部分之間相接触的結果

时，我們将发现这场戏自开幕以来所度过的四个半世紀的时期是短促得很不适当的，而且我們所研究的是一个尚未結束的故事。如果我們把注意力轉到較早时期的同一类情节上去的話，这就立刻变得明显了。如果我們截取直到写作本书时为止的近代西方冲击其同代者的历史和古代希腊文明冲击赫梯、古代叙利亚、古代埃及、巴比伦、古代印度及古代中国等社会的历史相比，而且如果为了作这种时間上的比較，我們把亚历山大之于公元前334年跨过赫勒斯庞海峽相当于哥仑布之于公元1492年跨过大西洋的話，那么在近代西方記录中給我們記录到1952年的那四百六十年，在另一記录中将只給我們記录到126年，这比图拉真及其重臣普利尼之間关于处理比斯尼亚省和庞突斯省中默默无聞的基督教宗派問題的通信日期仅仅晚了几年。当时，誰会猜想得到基督教的后来的胜利呢？这个历史上的对比指明，未来的事会多么深地隐藏在1952年中而不被一位研究西方冲击世界其余部分的西方学者所见。

在二十世紀写作本书时，希腊文化和它的同代者之間的接触早已过去了，因此对历史学家来說从开始到結局跟着故事走是可能的；然而在什么地方找得到結局呢？寻找它的人，在时間上从他自己的时代算起，用不着追查得比第十二世紀更远，那时远东世界和古代叙利亚世界都以一种不容置疑的气势对希腊文化的冲击起着反应。那时，在远东世界，造型艺术仍然受着古代希腊影响的激励，那时在古代叙利亚世界，亚里士多德学派的哲学和科学仍然通过阿拉伯文的媒介而刺激着东方的思想家。

諸如此类的道理可以不加限制地予以发揮并且为出自其他来源的事例所証明，它們是“写现代史是不可能的”这句“金玉良言”

的一个提醒者。然而，在此同时，写现代史这件事也是历史学家很正确地不肯回避尝試的那些不可能的事情之一；于是，在我們明知如此而且在給予讀者以应有的警告的情形下，我們进入这种“不可能的”事业（这是我們当前的任务）的特殊场地。

(2) 根据計划进行活动

（甲）近代西方文明和各方面的关系

(i) 近代西方和俄罗斯

諾夫哥罗德共和国和莫斯科大公国的合并，建立了俄罗斯东正教統一国家；这是在十五世紀八十年代完成的，因而实际上和西方史中“近代”一章的开始是同时的。可是在这个时期以前，“西方問題”对于俄罗斯人心来說已經是熟知的了，因为在十四和十五世紀波兰人和立陶宛人的統治已經扩大到俄罗斯东正教社会的大片的祖传土地上了。在十六、十七和十八世紀，西方文明对于在波兰和立陶宛（这两个王国是在1569年联合起来的）的俄罗斯居民的控制已为臣服的俄罗斯东正教教会的一部分和罗馬天主教会的教会联盟所加强。拥有土地的貴族在很大程度上已被耶穌会传教士所教化，而相当一部分农民則变成被允許保留其大部分传統仪式和教规的一个和罗馬保持联系的东方教会的成員了。莫斯科和西方之間对于这些白俄罗斯人和烏克兰人（当时他們已經和他們的伙伴俄罗斯东正教徒分开）之臣服的“不可抑制的冲突”一直延續到1939—1945年大战的終結，这时，不論他們的最后残留者愿意与否，他們又一次被带进俄罗斯的圈子里了。

然而这个原来是俄罗斯的而后来是半西方化了的边緣地带并不是俄罗斯和近代西方发生接触的主要地区；因为波兰人对于近

代西方文化的反映太微弱，不足以使它自己在俄罗斯人的心灵里留下深刻的印象。在决定性的接触中，西方一面的主要人物是那些已經从意大利人那里取得西方世界領导权的大西洋岸的海濱民族。这个占优势的集团是来吞并俄罗斯的沿波罗的海东岸的比邻的；虽然日耳曼的男爵們和沿波罗的海諸省的資产阶級曾經对俄罗斯人的生活发生过和他們的人数不相称的影响，但是大西洋各民族的影响算起来就大得多了，大西洋各民族的影响是通过帝俄政府为接受其影响而故意开放的入口港滲入的。

在这种交往中，故事的情节是由西方科学技术的优越和俄罗斯人要保持他們的精神独立的决心之間的持續不絕的交互作用所指揮的。俄罗斯人确信俄罗斯的命运是无与匹敌的，这表現在他們相信君士坦丁堡——“第二个罗馬”——的长袍已經落在俄罗斯的肩上了。莫斯科之担任基督教正統的獨一无二的宝庫和堡垒的角色，到1589年建立起独立的莫斯科大主教时达到了极点，而就在此时，已經因中世紀西方的侵占而大为縮小的俄罗斯領土正在开始为近代西方科学技术的初始胜利所威胁。

对于这种挑战有三种不同的俄罗斯式的应战。一种是极权主义的“狂热者”的反动，这在“守旧派”狂熱宗派中有其典型的代表人物。第二种应战是徹底的“希洛德主义”，这在彼得大帝身上找到了一个天才的代表。彼得的政策是要使俄罗斯帝国由一个东正教統一国家轉变成为近代西方世界的一个区域性国家。在勉强同意彼得的政策时，俄罗斯人終于退而成为象其他民族一样拌默默地放弃了莫斯科之自居为正統堡垒（如守旧派所主张那样，一个孕育着人类未来希望的社会）的无与伦比的地位。虽然彼得的政策被采納了两百多年，也有些表面的成就，可是它从来沒有得到

过俄罗斯人民的全心全意的支持。在1914—1918年大战期間俄罗斯軍事努力的可耻失敗，悲慘地証明在試驗了两百多年之后，彼得的西方化政策不但是非俄罗斯的而且也是不成功的；它沒有"送来貨色"，于是在这种情况下，一个长久被抑制的关于俄罗斯的命运的无与伦比的这种主张，通过共产主义革命再度作了自我肯定。

俄国的共产主义是把这个不可抑制的俄罗斯的命运感和应付近代西方科学技术的威力的不可逃避的必要性調和起来的一种企图。这样的对一种近代西方意識形态的采納（尽管这种意識形态是反抗流行的西方自由主义的一种意識形态）是反对近代西方以重申俄罗斯抱負（自命为珍奇遺产的继承者）的一种自相矛盾的方式。列宁及其继承者早就料到如果純粹从物质意义上来考虑武器的話，那么用西方武器的选品来和西方作战的政策是沒有成功的希望的。近代西方惊人成就的秘密在于精神武器和世俗武器的巧妙合作。近代西方科学技术的烈风所吹开的裂口，为近代西方自由主义精神开辟了一条通路。如果俄罗斯对于西方的反应要有所成就，那么它就必須出现为可以对等地与自由主义爭衡的一种信念的战士。以这种信念为武装，俄罗斯必須为一切在其土著文化传統上旣非西方又非俄罗斯的现存社会的精神上的臣服而和西方进行爭夺；并且，不以此为滿足，它一定要有胆量通过在西方本土宣扬俄罗斯信念而把仗打到敌人的营垒里去。这是我們将在本书較后的一部分中必然要再談到的問題。

（ii）近代西方和东正教社会的主体

近代西方文化在东正教社会中之被接受，同它在俄罗斯之被接受是同时的。在这两个事例中，西方化运动都开始于十七世紀

末，在这两个事例中运动都标志着一种出自由来已久的敌对态度的反感，而且在两个事例中东正教徒灵魂内的这种态度改变的一个原因却都是在西方先有的一种心理变化，即反映西方灵魂的深刻幻灭的从一种不宽容的宗教狂热到无宗教的宽容的心理变化，这是西方的所謂宗教战爭的一个后果。然而在政治方面，这两种隔开的东正教的西方化运动所遵循的却是不同的路綫。

在我們所談到的这个时期，两个东正教社会都是被箝制在統一国家中的，不过俄罗斯統一国家是一个土产而东正教社会的主体却是由鄂图曼土耳其人从外边强加上去的。因此，在俄国，西方化运动是为加强现存帝国政府而筹划起来并且是由一个革命的天才（他也就是沙皇）自上而下地发軔的；至于在鄂图曼帝国中，西方化运动主要是塞尔維亚人、希腊人和其他臣属的东正教民族立志要推翻鄂图曼当局重得政治独立，并且不是由国君行使国家法令而是通过私人筹办自下而上地发軔的。

如果我們比較一下塞尔維亚人、希腊人和俄罗斯人从前对西方各自持有的敌視程度，那么十七世紀东正教徒对西方的态度上的革命，在塞尔維亚人和希腊人的心中意味着比在俄罗斯人心中甚至更大的变化。在十三世紀时，希腊人曾經激烈地反抗过由第四次十字軍的"法兰克人"加在他們头上达半世紀之久的所謂拉丁帝国。在十五世紀，他們曾拒絕承认1439年在佛罗伦薩会議中书面达成的东正教会和天主教会的联合，虽然这个联合看起来为他們提供了他們反抗土耳其侵略者的唯一西方支持的可能性。他們宁愿要帕地沙而不要教皇。迟至1798年，在君士坦丁堡的希腊报紙还发表了一項由耶路撒冷的教长出面的声明，在这个声明中他告訴他的讀者說：

"当君士坦丁堡的最后几位皇帝开始使东方教会受教皇束縛的时候，上天的特殊恩宠就令鄂图曼帝国出世来保护希腊人以抵制异端、成为对抗西方各国政治势力的壁垒，并成为东正教会的卫士。"①

然而，传統的"宗教狂热者"的論点的这种闡释乃是在一次失敗的战斗中的最后一击，这次战斗早在一百多年前就已經走上它的决定性的变化了。东正教徒由对他們的鄂图曼主人的文化上的臣服轉移到对他們的西方邻人的臣服的开始日期是以衣服式样之改变的这一心理上有重大意义的指标所宣布的；而这种服装上的见証已經被文化領域內的証据核实了。在十七世紀七十年代，鄂图曼化仍然是被压迫的非伊斯兰教居民的社交野心的目标，正如駐君士坦丁堡英国大使館的精明的秘书雷考特爵士在当时所說的那样：

"值得一个聪明人注意的是希腊人和亚美尼亚基督徒是多么高兴地模仿土耳其人的服装，并尽量大胆地接近于它；而且当他們在某些特殊场合中有特权不带他們的基督徒的特征而出现时，他們是多么驕傲啊。"②

另一方面，那位在1710年由鄂图曼政府指定为摩尔达維亚王而于次年逃亡到俄罗斯人那里去的罗馬尼亚东正教徒康特密尔大公，则在一幅当时的画象里被画为戴着鬈发、穿着上衣和背心、佩着长劍的人。这种服装的改变当然是心地中相应改变的外部标記。例如康特密尔能閱讀和书写拉丁文、意大利文和法文，而为土耳其

① 芬雷："希腊史，公元前146年至公元1864年"（Finlay, G.: A History of Greece, B. C. 146 to A. D. 1864. Oxford 1877, Clarendon Press, 7 vols.），第5卷，第284—285頁。

② 雷考特："鄂图曼帝国之现状"（Rycaut, Sir P.: The Present State of the Ottoman Empire. London 1668, Starkey & Brome），第82頁。

人服务的法納尔的希腊东正教徒則因其对西方生活方式的知識而于十八世紀为其土耳其雇主所重視，那时鄂图曼政府已經发现它必須雇用乖巧的外交人員来应付那些它已不能单純地在战斗中击败的西方列强了。

十八世紀鄂图曼政府下的东正教臣民的苦难，大都是由于帝国在其解体过程中所造成的失政。相形之下，在西方基督教社会中的宗教怀疑論的进击却带来了行政管理效率上的提高和政治开明的一綫曙光。天主教的哈普斯堡王朝现已不再迫害它的非天主教的臣民了，而它的塞尔維亚东正教臣民（定居于为匈牙利哈普斯堡王朝所征服的前鄂图曼領土上的鄂图曼帝国的逃亡者）变成了心理上的沟通媒介，通过这一媒介，近代西方文化滲入了整个塞尔維亚民族。西方文化影响的另一条渠道是穿过威尼斯，它在1669年前的四个半世紀期間，曾占领过希腊东正教徒的克里特島，而且在几个較短的期間內曾統治过大陆欧洲的希腊若干部分。另外一股西方化的力量是駐君士坦丁堡的西方外交官，他們利用帝国內部一切社会团体的非領土性自治权这个典型的鄂图曼原则創立了小型的"帝国中的帝国"，他們在这个范圍內不仅管轄居住在鄂图曼帝国中的他們本国人而且也管轄成为他們公务上的被保护者的鄂图曼臣民。还有另外一条渠道是希腊商业团体所开辟的，这些团体設在西方世界中远至如伦敦、利物浦及紐約等地。

通过这些陆路和海道而放射到东正教社会主体中去的近代西方影响，对于一个生活在外来的統一国家下的社会发生了作用。因此，采取一种近代西方生活方式的尝試在被推广到政治方面以前，是先在教育方面实行的。一位在巴黎的阿达芒迪奥斯·科雷斯和一位在維也納的伏克·卡拉基奇的学术工作，先于一位卡拉·乔

治和一位米罗斯·奥布伦諾維奇的起义。

在十九世紀初，也許可以有把握地預言鄂图曼帝国的欧洲領土要經历某种西方化的变化，不过那种变化所要采取的形式在当时还是模糊的。在計算到1821年为止的一百年期間，教区长的法納尔希腊人近侍，把他們的起罗馬帝国的东罗馬亡魂于地下的旧梦轉換为一个通过改变鄂图曼帝国而在政治方面解决西方問題的新梦，就象彼得大帝曾改变俄罗斯帝国那样，要把鄂图曼帝国改变成为象多瑙河畔哈普斯堡王朝那样的当代的西方多民族“开明君主国”的一个复制品；而这种野心勃勃的法納尔希腊人的热望，曾为一連串鼓舞人心的进步的政治成就所助长。

在使教区长成为正在扩张着的鄂图曼帝国的一切信奉东正教的被压迫的非伊斯兰教居民的官方首脑时，苏丹曾給这位君士坦丁堡教长以約束基督教民族的政治权势，他們自七世紀阿拉伯人征服了叙利亚和埃及以来就再也沒有在任何一位君士坦丁堡皇帝的治下生活过了；而且在十七和十八世紀法納尔人的权力又由于他們的自由穆斯林同伙臣民的行动而进一步扩大了。自1566年苏里曼大帝死后的一百年間，自由穆斯林强迫帕地沙的奴隶集团让他們成为在鄂图曼帝国政府中的合伙人，而他們乘这次政治上的胜利之势拉扯希腊人中的非伊斯兰教居民也跟他們自己合了伙。为了使鄂图曼希腊人的能力为帝国服务而建立了鄂图曼政府的和艦队的通譯官署；随着这种机构的設立而来的是为施惠于希腊人而牺牲非希腊人的信仰东正教的非伊斯兰教居民的进一步的措施。

在1821年以前半个世紀中，法納尔的希腊人可能幻想，在他們力所能及的范围内，他們在鄂图曼帝国中已占优势，这种优势就

象同时代的帝王約瑟二世曾設法在多瑙河畔哈普斯堡王朝为日耳曼人所爭取的那样一种。然而，在这个时候，法納尔人的优势已为西方革命事件的撞击所摧毁。民族主义一下子代替了开明的君主制而成为占优势的西方政治观点，而鄂图曼帝国中的非希腊人的信奉东正教的非伊斯兰教居民看不出在以法納尔的希腊人的統治来代替土耳其穆斯林的統治时他們自己的觉醒中的民族主义的渴望会得到满足——正如多瑙河流域各小君主国的罗馬尼亚居民所表明的那样，在有了一百一十年的法納尔的希腊人統治的地方性經驗以后，在1821年他們使希普喜朗蒂的袭击成为一次可笑的失敗，他們沒有理睬希腊人向他們发出的号召：集合在他的周围，作为一个东正教教会的兄弟成員，在法納尔的希腊人領导下拿起武器从鄂图曼統治下解放自己。

法納尔人的"伟大观念"的挫敗，默示了在鄂图曼帝国中的指望采取西方生活方式的多民族的东正教居民要按照法国、西班牙、葡萄牙及荷兰的式样，把自己安排成为希腊、罗馬尼亚、塞尔維亚、保加利亚、阿尔巴尼亚和佐治亚等区域性国家的拼凑体，它們之中的每一个的个自的語言（而非个自的宗教）将是团結"同胞"并把自己同"外国人"区别开来的特有的語言。但是在十九世紀初，这种外来的近代西方式样的輪廓是难于辨識的。在那时，鄂图曼帝国中很少有几个地区的居民在語言的民族性方面甚至是接近于同种的，而且很少具有甚至是国家局面的粗陋規模的。为了使政治地图符合于一个革命的近代西方图样的过激的重构，給数以百万計的人带来了痛苦，而随着强使就范的作法相继施于越来越不能听从在政治上根据民族主义而被組織起来的領土和居民时，这种痛苦就越来越旣广且深了。自1821年在摩利亚占少数的鄂图曼穆斯

林被希腊民族主义者所灭絕，这个可怕的事情就扩大成为1922年一支占少数的希腊东正教徒从西部安那托利亚的整批逃亡。

在这些不如意的条件下并以这样一个区区的规模而出世的东正教民族国家，当然就不能象一个西方化的俄罗斯帝国那样扮演一个和近代西方平起平坐的角色，如象东罗馬帝国所扮演的和中世紀西方基督教国家平起平坐的角色。它們的微弱的力量都被吸引到对小块領土的地方性爭持之中，而它們的最深切的仇怨就是它們彼此之間所怀着的那些仇怨。在对于外面世界的关系中，它們发现它們自己是在一种并非不象它們的先人緊接在鄂图曼統治下的和平建立起来以前的几百年間所处的情形中。在那个时代里，希腊人、塞尔維亚人、保加利亚人和罗馬尼亚人曾面临着在他們的中世紀西方兄弟基督教徒的支配和奥斯曼人的支配之間的抉擇。在鄂图曼时代以后的时期，面对着它們的取舍之擇就是并入一个世俗的近代西方社会体，或者先隶属于一个彼得式的俄罗斯，然后隶属于一个共产主义的俄罗斯。

1952年，这些非俄罗斯人的东正教民族的大多数，实际上是在俄国的軍事的和政治的控制之下。仅有的例外只有两个，一个是希腊——在那里，俄国人在苏联和美国之間的一次不宣而战的战后之战中挫败了，在这次战争中，双方的战士都是外国交战者的希腊代理人，另一个是南斯拉夫，它摆脫了战后俄国的盟主权而接受了美国的援助。然而在俄国支配之下的那些国家中，显而易见的是甚至俄国权力的一种間接行使，除了作为苏維埃政府的代理者而管理这些国家的少数共产党人以外，对于所有的人都是可憎的。

对于俄罗斯人占上风的反抗是一件由来已久的事，这可以从远在俄国共产主义革命以前的日子里，从十九世紀俄罗斯和罗馬

尼亚、保加利亚以及塞尔維亚的关系史中举出例証。例如，在1877—1878年俄土战爭刚刚結束之后，俄罗斯曾指望将无上的影响施加于它刚刚予以挽救而免遭土耳其軍队击敗的塞尔維亚，施加于它刚刚贈之以多布魯甲的罗馬尼亚，尤其是，施加于完全是通过俄罗斯的兵力从无到有地建立起来的保加利亚。但是結局証明，正如从前已經許多次并在許多不同地方已被証明了的那样，在国际政治中是沒有感恩这回事的。

当东正教还是俄罗斯国家的国教而且当"古斯拉夫"方言仍然是俄罗斯、罗馬尼亚、保加利亚及塞尔維亚的东正教会的共同的祈禱語言的时候，这种在非俄罗斯人东正教国家中的反俄罗斯情緒乍看起来可能象是出乎意料的。俄罗斯对于这些民族在它們脫离鄂图曼罗网的掙扎中曾經給予如此有效的帮助，但是为什么在俄罗斯和这些民族的关系中泛斯拉夫主义和泛东正教运动对于俄罗斯却沒有什么用处呢？

答案看来是鄂图曼帝国的东正教徒已为西方的魔力所制，并且就算俄罗斯果眞吸引过它們，那也并非因为它是斯拉夫族，也并非因为它信奉东正教，而是因为它在他們也一心向往的西方化事业中是一个先驅者。但是，这些非俄罗斯的西方化的民族和俄罗斯的結識越密切，他們就越加感到一个彼得式俄罗斯西方化外表的肤浅。"抓破一个俄罗斯人，你就会发现一个韃靼人。"可以提出許多文献証据来証明俄国在鄂图曼基督徒中的文化上的优势在喀德邻大帝（統治时期：公元1762—1796年）时代达到最高峰，而此后在俄罗斯增加了对鄂图曼帝国事务的干涉以及俄罗斯的特征对于俄罗斯意欲使自己成为其卫士的"被压迫的基督教民族"說来較为熟悉的时候，这种文化上的优势就趋于衰落了。

(iii) 近代西方和印度世界

印度世界和近代西方相接触的处境在某些点上非常象东正教社会的主体所經历的处境。这些文明都已挤入各自的統一国家，而在各自的情况中，这种社会組織都是由古代伊朗穆斯林文明的子孙这些外来的帝国締造者所加上去的。在蒙臥儿印度，正如在鄂图曼东正教社会中那样，这些穆斯林統治者的臣民，当近代西方出现于他們的視界內时，都感觉到他們主人的文化的吸引力，而且在两个地区中，当西方势力明显地增强而伊斯兰社会却衰退的时候，都随即把他們的順从轉移到这个后起之秀上来了。可是这些相似之点却使某些并非較不显著的相异之点鮮明起来了。

例如，当鄂图曼东正教徒轉向西方时，他們不得不克服一种传統的反感，这种反感是他們和以前中世紀阶段的西方文明相接触的不幸經驗的結果。另一方面，印度人在他們的相应的文化再起中，却沒有这种不愉快的記忆需要假以时日来消除；因为印度世界和西方之間的接触开始于达·伽馬在1489年在卡利庫特登陆之时，这实际上是这两个社会間曾經有过的第一次接触。

再者，这种在前因方面的不同被一种重要得多的在后果方面的不同所遮蔽了。在东正教社会的历史中，外来的統一国家直到它走上解体时为止一直保持在它的穆斯林創立者的手里，而帖木儿帝国蒙臥儿軍事首領們的軟弱的后裔所未能維持的帝国却是被不列顛的商人重新組織起来的，这些商人接替了阿克巴的位置，当时他們覚察到如果英国人不先于法国人来恢复印度的法律体制和秩序(沒有这些，就沒有一个西方人能在那里做生意)的話，那么即将为对手法国人所恢复了。这样，印度世界的西方化是在印度已在西方統治之下的一个时期里达到它的紧要关头的；而因此正如

在俄罗斯一样，近代西方文化之被接受，在印度是自上而下开始的，不象在鄂图曼东正教社会那样是自下而上开始的。

在这种形势下，印度社会的婆罗門和店主（Banya）种姓在印度历史中共同成功地起了法納尔的希腊人在非俄罗斯人东正教历史中未曾成功的那种投标作用。在印度的一切政治制度下，婆罗門的特权之一是充任国家管理人。他們是在古代印度世界中扮演过这个角色之后又在子体印度社会中扮演这个角色的。蒙臥儿人的穆斯林先驅者以及蒙臥儿人本身先后发現仿效他們正在取而代之的印度諸邦的先例是方便的事。为穆斯林統治者服务的婆罗門大臣和小官吏，使这种外来的統治对于印度人說来似乎不是那么可憎了，如果沒有这批大臣和小官吏，情况就两样了。而輪到英国的土邦时，又仿效了蒙臥儿土邦的先例，同时英国的經济事业为店主們开放了相应的机会。

作为印度政府轉入英人之手的一个后果，英帝国使英語而非波斯語成为帝国行政的官方語言，并且給西方文学以优于波斯語和梵語文学的地位作为高級教育的一种媒介，这个政策对印度文化史发生了重大的影响，正如彼得大帝的西方化政策对俄罗斯文化史所发生的影响一样。在这两个事例中，表面上的西方式生活都是通过全教区专制政府的命令而时髦起来的。高級种姓的印度人接受了西方教育，因为政府規定这种教育应該是服务于英印公职的钥匙。印度的企业和政府的西方化，使两种西方式的自由职业出現于印度：大学教师和律师业，而在以私人經营为基础的西方化企业世界中，最能获利的好机会不能为欧洲不列顛臣民所独占了。

不可避免的是正如鄂图曼东正教社会中法納尔的希腊人曾渴

望过的那样，印度社会中的这种新成分渴望把他們生活于其中的全教会的帝国从它的外来缔造者手里接收过来，并按当时盛行的立宪式样把它改造成为西方化世界的区域性国家之一。在十八和十九世紀之交，法納尔人曾梦想把鄂图曼帝国改造成为一个十八世紀的开明君主国。在十九和二十世紀之交，印度世界的西方化政治領袖們为自己規定了把英印帝国改变成为一个民主的西方式民族国家这一更为艰难的任务来表示对于西方政治理想中的变化的敬服。在1947年8月15日印度政府由英国人的手里轉移到印度人的手里以后，到现在还不到五年，现在預告这一事业的成果还嫌太早；但是已經可以說印度人的治国之道，在其尽可能地挽救政治上統一的努力中，已經是比外国同情者敢于希望的要成功得多，而这种政治上的統一也許是英国人給予印度次大陆的最珍貴的礼物。英国的許多时事观察家預言英属土邦的垮台将继之以整个次大陆的"巴尔干化"。这种預告被証明是錯誤的，虽然从印度人的观点看来，由于巴基斯坦的脫离，統一是被損伤了。

印度穆斯林堅持成立巴基斯坦的动机是由一种軟弱之感而起的一种恐惧。他們沒有忘記，在十八世紀的时候，蒙臥儿土邦是怎样未能用宝剑来維护仅仅是用宝剑赢得的版图；而且由这同一判断他們也知道，蒙臥儿人的从前領土的大部分将变为摩呵剌佗和錫克印度人的諸继承国家的奖品，如果英国的軍事干涉沒有給予印度政治的历史进程以不同的轉变的話。他們也知道，在英属土邦之下，在这两个社会集团間继續多年的竞爭局面里，他們又曾听任被印度人赶了过去，而在这一局面里，一位英国仲裁者宣告，笔应該代替劍作为进行竞爭的工具。

根据这些理由，印度穆斯林在1947年堅持要成立一个单独的

属于他們自己的继承国家，于是由此而引起的分裂状态使人感到前一世紀中随鄂图曼帝国的分裂而来的那种悲剧性后果的威胁。把在地理上混杂在一起的社会集团拣选安排成为在領土上分开来的民族国家，这从行政的和經济的角度上来說，导致了可詛咒的边界划定問題。甚至于在这样的代价上，大量少数民族被留在分界綫的錯誤的一边了。有过一次数以百万計的难民的惊慌的逃亡，他們抛弃了他們的家园和产业，在可怕的牛車行途中被恼怒的敌人所騷扰，一无所有地到达了一个陌生的国家，在那里他們不得不从头开始他們的生活。更糟糕的是，在印度和巴基斯坦之間的一段国界上，为了占領克什米尔而发生了一次不宣而战的战爭。可是在1952年的时候，印度政治家在德里和卡拉奇两地作了有效的努力，以使印度免于追随可怕的鄂图曼路綫而拚命。因此，在写作本书之时，从短时期的政治观点看来，印度的前景大体上是鼓舞人心的；而如果近代西方的冲击仍以严重的危险来威胁印度世界的話，那么这些危险，与其說要在生活的政治表面上去寻找，不如說要到它的經济的下层土壤和它的精神深处去寻找，而且也許很可能要經过一定的时間才会逼近严重关头。

西方化的明显的危险为印度世界所不能不引以为忧的有两个。第一，印度文明和西方文明很难說有过任何共同的文化背景；第二，那些掌握了外来的近代西方文化的知識內容的印度人，是騎在愚昧而貧困的广大农民群众背脊上的极少数人。沒有理由可以設想，西方文化透入的过程会停留在这个水平上；可是却有强有力的根据預言，当它开始在下层农民群众中发生影响时，它也会开始在那里产生一些嶄新的和革命的影响。

印度社会和近代西方之間的文化上的鴻沟不单单是差异；它

是一种直截了当的矛盾；因为近代西方给它的文化遺产編出了一个删去了宗教的世俗本，而印度社会曾經是而且仍然是深入内心地信奉宗教的——其实已达到有“宗教癖”之嫌的程度了(如果象这个貶义詞所含的意义那样，眞能有对人类最重要事业过分热衷的情况)。一种热情奔放的信教的人生观和一种从容审慎的世俗的人生观之間的对立，比在一种宗教和另一种宗教之間的任何差异都要割断得深一些；而在这一点上，印度的、伊斯兰的和中世紀西方基督教的文化，比起它們中的任何一个对近代西方的世俗文化来，要相互一致得多。凭着这种共同的宗教性，印度人才能成为皈依伊斯兰教和罗馬天主教的改信者而不致于使自己受不可忍的精神上的紧张，如象东孟加拉省的穆斯林教徒和果阿的罗馬天主教徒中所已显示的那样。

印度人的这种已被証明的由一条宗教的进路在异国文化土地上向前行进的本領是有重大意义的，因为如果宗教癖是印度文明的主要的特异标志，那么它的次要的最显著的特点就是超然态度了。这种超然态度，无疑地已經由一些印度人在他們的精神生活的理智部分中予以克服，这些人受过世俗的近代西方教育，因而有資格在印度生活的政治和經济方面在近代西方基础上的改建中扮演一个角色。但是这个不愉快的知識界中的新兵，是以他們的灵魂分裂的代价来执行他們的有用的职务的。这个由英属土邦培养起来的印度知識界，在他們的感情中仍是超然于他們的头脑已熟悉的西方方式的；而这种不調和产生了一种根深蒂固的精神上的抑郁，这种抑郁是不能为按照西方式样組織一个印度民族国家而得到独立的这种政治上的灵丹所治愈的。

和受过西方教育的印度人的不屈服的精神上的超然态度相匹

敌的是印度知識界在英国統治之下不得不与之共事的西方統治者的灵魂中的一种强烈的精神上的超然态度。在1786年(这一年,康华里斯就任总督受命改革行政)和1858年(这一年完成了英国的政治权力由东印度公司移交給英王室的工作)之間,在印度的歐洲出生的英国統治阶級对待他們的在印度出生的同胞的态度,有了深刻的而且从全面看来是不佳的变化。

在十八世紀的时候,在印度的英国人是遵从这个国家的习俗的(不排除滥用权力的习俗),而且同他們所欺騙并压迫的印度人有亲密的私人交往。在十九世紀內,他們获得了一种可以看得出的道德上的整頓。由于突然获得的权力而产生的陶醉,曾使孟加拉的第一代英国統治者受辱,这种陶醉成功地被一种道德純正的新理想所克服,它要求在印度的公职人員視其权力为公众的信托而非私人的际遇。但是伴随英国行政的道德上的贖罪而来的是在印度的英国居民同他們的印度邻人之間私人交往的衰退,一直到太富于人情味地印度化了的不幸的往日的英国"財主"变成为在职务上无可指責而在私人方面不可接近的英国公务人員,他們在1947年向他曾貢献了有工作能力的年华于其地而未能使該地成为自己家园的印度告别为止。

为什么从前的率直而平易的私人关系,在一个最不能听任失去其善果的时代里,如此不幸地逝去了呢?无疑地,这种变化是有許多原因的。第一,晚近在印度文官中的英国官員可能光明正大地托詞說他的超然态度是他在尽自己职責时的道德純正性的不可避免的代价。怎么能期望一个人在职务上舉止如神而在社会关系中不同时維持着神一样的超然态度呢?这种变化的另外一个、也是較次要的原因也許就是由征服而引起的驕傲;因为到1849年

(其实到1803年),在印度的英国人的軍事和政治力量已經变得比在十八世紀时强大得多了。这两个原因的作用曾被一位二十世紀的研究印英社会文化关系史的学者作了精确的分析。

“当〔十八〕世紀将尽之时,社会气氛中逐漸发生了一种变化。‘互相款待’……的次数減少了,和印度人的亲密友誼的結交停止了。……政府的高級职位是由英格兰指派充任的;它的模样变得更加帝国式,而它的态度更加傲慢和超然了。穆斯林的达官貴人和英国的闊佬們、研究古文书学的印度教的学者們和英国学者們在一个时期曾勉为弥縫的裂口,又已开始不辞地张大了。……一种‘优越感’在形成起来,认为印度不仅是一个制度恶劣而人民腐敗的国家,并且是一个就其本性而言永远不能变好的国家。……

在印度的印欧关系中的諷刺之一即行政方面的清洗和种族鴻沟的加寬是一致的。……腐敗的公司职員、不义之财、压迫农民、广置姬妾和非法的性关系等的日子,也就是英国人对印度文化发生兴趣、写波斯文詩句以及在社交平等和私人友誼的关系上和印度教的学者、穆斯林的学者和穆斯林的达官貴人們聚会的日子。康华里斯的悲剧……是在根絕公认的腐敗之邪恶的同时,他却打破了社会均势,沒有这种均势則互相了解是不可能的。……康华里斯……把所有的印度人从較高級的政府职位上排除出去,因而制造了一个新的統治阶級。腐敗是在牺牲平等和合作的代价下被扑灭的。在他自己的心里,正如在通常被接受的看法中那样,这两个措施之間有一种必然的联系;他說:‘我确信,每一个印度斯坦的土著都是腐敗的’。……他以为英国人的腐敗可以用合理的薪給来解决,而沒有靜下来考虑一下利用印度人的热誠,作为医治印度人的腐敗的救药,至少也是值得試一試的。他从来沒有想到按照阿克巴的职官的模型来創立一个帝国的官制,通过特殊訓练、合适的薪給以及平等待遇、提升和荣誉的鼓励,它可能象蒙队儿官吏受皇帝約束那样受公司約束。”①

隔閡的第三个原因是印度和英国之間交通的加速，这使英国人能够經常往返旅行而在心理上則定居于在英国土地上的家里。但是也許还有一个比一切其余的原因更加有力的第四个原因，在印度的英国人是这个原因的牺牲者而非发端者。一个对晚近的英国居民的超然态度有反感的印度人或許会比較宽容地对待入侵者，如果他回忆一下：在英国人来到印度之前，这个次大陆背負着种姓制度的重担竟达三千年之久；印度社会曾加重了自其古代印度祖先继承下来的罪恶；而在英国人离开之后，正如在他們来到之前那样，印度的人民仍然为他們自己造成的社会罪恶所折磨。就印度史的长远前景来看，英国人在他們統治的一百五十年間所发展起来的超然态度，可以被診断为对印度风土病的一次和緩的襲击。

在晚近英国人超然态度的可恼后果可能为英国統治的終結所减輕的同时，英国的施政对于印度农民的条件和期望的改善了的后果却可能成为英国人的遺产，这个遺产就象磨盘一样套在英国公务人員的印度继承者的頸上。

在英国統治的和平之下，次大陆的自然資源以各种方法，即修筑鉄路、兴修水利、最重要的是通过能幹、认眞的行政管理，而增补了。在他們的英国統治者离去之时，印度农民也許刚刚对近代西方技术科学的物质成就和具有基督徒心肠的近代西方民主政治理想有了足够的感受，因而开始怀疑他們祖传貧穷的正义和必要。但是在此同时，开始做这些梦的印度农民却由于继續繁殖到生存

① 斯皮尔："財主們：英国人在十八世紀印度的社会生活研究" (Spear, T. G. P.: The Nabobs: a Study of the Social Life of the English in Eighteenth-Century India. London 1932, Milford)，第136、137和145頁。

极限而拼命蛮干，阻止了这些梦想的实现，結果由英国人經营所致的印度食物供应的增益，不是用来增进农民个人所得的份額，而是用来增加农民的数目了。分裂以前的印度的人口，从1872年的206,000,000人左右，增加到1931年的338,119,154人和1941年的388,997,955人，而洪水仍在上涨。英国人的印度继承者，对于他們所接收过来的已不容許在事务管理方面有任何无能余地的政治遺产，究竟怎样处理呢？

传統的医治人口过剩的方法是让饥荒、瘟疫、內乱和战爭使人口再減少下去，減少到存留下来的人再一次发现他們自己能够以他們习惯的低水平来过他們的传統生活的数字；而甘地，在他的寻求印度独立的专心一志的探索中，为印度追求过相同于馬尔薩斯的目的而不訴諸必要的野蛮的手段。他已經預測到，如果印度仍然牵連在西方化世界的經济藤蔓中的話，仅仅是政治上的独立可能成为一种虛幻的解放；而他由于发动不用机制棉織品的战斗，对准象无节树一样蔓延深入到各个方面的經济科学技术之根揮动了他的斧子。他的战斗之完全失敗，証明了这时印度已經是不可解地糾纏在西方化了的世界的經济生活中了。

要是印度的人口問題达到了紧要关头，甚至連政治家都不能忽視它的时候，对印度政府負責的印度政治家們就会发现他們自己已被西方化世界的道德气氛所約束，要努力寻求一个合乎人道的而非甘地-馬尔薩斯式的解决办法。如果这种具有西方头脑的印度政治家所采取的政策失敗了的話，毫无疑問，竞敌俄国式的一帖万应药就要用强力列入印度的国家議事日程中了；因为共产主义的俄国，象西方化的印度一样，从它的文化上的往昔继承了一个不景气的农民問題；而又不象印度，它已經按照它自己的路綫向这种

挑战应了战。这种共产主义的路綫对于印度农民或对于印度知識界說来可能是过于无情、过于革命，以致他們不能以任何热情来遵循这一路綫；然而作为老式的减少人口的更加冷酷的命运的代替品而言，也有可能在一个不幸的日子里，共产主义的方案会找出一条道路列入印度政府的議事日程上去。

(iv) 近代西方和伊斯兰世界

在西方史的近代一章开始的时候，两个背对背的姊妹伊斯兰社会封鎖了从西方社会和俄罗斯社会的領土通向旧世界其他部分的一切通路。在十五世紀末，阿拉伯穆斯林文明仍然把持着从直布罗陀海峽到塞內戈尔的非洲大西洋海岸。西方基督教世界和热带非洲的陆地就这样給割开了，同时阿拉伯人的影响的浪潮却冲击着黑非洲，不仅沿着它的撒哈拉大沙漠以外的苏丹的北方边界，而且也沿着它的东海岸，即从印度洋的“斯瓦希尔”。印度洋确实已經变成了阿拉伯人的內湖，埃及經紀人的威尼斯貿易伙伴不能出入其間，而阿拉伯人的海运不仅往返上下于从苏伊士到索法拉的非洲海岸，而且找到了通向印度尼西亚的道路，为伊斯兰教从印度教那里夺下了这一群島并向东方推进，通过使南部菲律宾异教的馬来居民改宗而在西太平洋設置了一个前哨。

在此同时，伊朗的穆斯林文明占着一个看来似乎是甚至更强的战略地位。奥斯曼的帝国締造者已經占領了君士坦丁堡、摩利亚、卡拉曼以及特拉布松，并且通过攫取热那亚在克里米亚的殖民地，已經把黑海变成了鄂图曼的內湖了。其他操土耳其語的穆斯林民族已把伊斯兰的領土从黑海扩张到伏尔加河中游；而且在这条西部前綫的后面，伊朗世界向东南方扩张到中国西北的甘肃省和陝西省，并跨过伊朗和印度斯坦而至孟加拉和德干高原。

这块庞大的伊斯兰挡路石是一个挑战，它已引起了相应的来自两个被阻的基督教社会的先鋒社会的有力的应战。

在西方基督教世界中，大西洋沿海地方的民族在十五世紀发明了一种新型的远洋帆船，有三根桅杆和横帆装置，最初綴以三角帆而后来則綴以纵帆，它能連續几个月留在海上而不靠岸。葡萄牙的航海家在大約公元1420年发现了馬德拉群島并于1432年发现了亚速尔群島，因而已經在深海里进行过他們的試航。他們在1445年繞过佛德角群島，在1471年到达赤道，在1487—1488年繞过好望角，在1498年登陆于印度西海岸的卡利庫特，在1511年攫取了馬六甲海峽的控制地位，并且向西太平洋推进，分别于1516年在广州、于1542—1543年在日本海岸飘展了他們的国旗；他們就这样成功地包围了阿拉伯人在大西洋上的海岸。一眨眼，葡萄牙人就从阿拉伯人手中夺去了印度洋的“海上霸权”。

当向东方行进的葡萄牙开路先鋒們在西方世界的一次突如其来的海外扩张中是这样在南方包围了阿拉伯穆斯林世界的时候，向东方行进的哥薩克河船水手們却在北方同样突如其来而势如破竹地包围了伊朗穆斯林世界而扩张着俄罗斯世界的国境。道路是俄国的沙皇伊凡四世于公元1552年征服喀山时为他們开辟的；因为喀山曾經是伊朗穆斯林世界的东北方的陵堡，而在它陷落之后，除了游牧作战的哥薩克人所熟悉的同盟者森林和霜冻以外，再沒有什么障碍物来阻止俄罗斯东正教社会的这些开路先鋒們翻越烏拉尔山并沿着西伯利亚的水路向东方挺进，一直到他們在1638年闖到太平洋而在1652年3月24日遇到满洲帝国的东北方进軍才停止前进。在到达这些新的边界时，扩张中的俄罗斯世界不仅包围了伊朗世界，而且也包围了整个欧亚草原。

这样，在一个世紀稍多一点的时間里，伊朗社会和阿拉伯社会联合于其中的一个穆斯林世界，不仅是被包围了而且是完全被圈住了。在十六和十七世紀之交，絞索已套在受害者的脖子上了。伊斯兰世界遭到这次强有力的絞縊是很突然的，然而不論是穆斯林的敌方还是穆斯林自己对这一情况非常敏感以致使他們所采取的相应行动却是更为惊人的迅速：在西方和俄罗斯一边是扑过去抓住这个看来是一无办法的捕获物的行动，而在穆斯林一边则是脫身于看来是絕路的行动。在1952年，达尔·阿尔·伊斯兰在实质上是保全了的，只有少数边远省份被夺去了。居中的核心，即从埃及到阿富汗和从土耳其到也門，却沒有受到外来的政治上的統治或甚至是控制。那时，埃及、約旦、黎巴嫩、叙利亚和伊拉克又都从英法帝国主义的洪水下掙脫出来了（英法帝国主义曾在1882年和1914—1918年大战中先后把它們沉沒在洪水之中），剩下来的对于阿拉伯世界心脏的威胁，现在已不是来自西方列强而是来自犹太复国派了。

要了解穆斯林諸民族解决"西方問題"的途径，可以在三种情况中去找綫索。当近代西方文化的冲击成为穆斯林諸民族生活中占支配地位的問題时，正如在相应的历史危机中的俄罗斯人那样而不是象鄂图曼东正教徒那样，在政治上他們仍然是自己的主人；他們也是一个伟大的軍事传統的继承者，这个軍事传統是伊斯兰文明的价値在其后裔心目中的凭証；还有就是，在战爭中失利的无可辯駁的邏輯突然証明晚近他們的軍事衰微了，这件事对他們来說，正如令人感到屈辱一样，也是令人出乎意料的。

穆斯林对于他們历史上的軍事威力的自滿是如此的根深蒂固，以致他們在1683年进攻維也納失利后，軍事形势已朝不利于

他們的方向轉变的这种模糊不清的教訓，在将近一百年后已經到了要把它搞清楚的时候，这种教訓还是对他們沒有什么明确的印象。在1768年鄂图曼帝国和俄罗斯之間爆发战爭以后，当土耳其人听到俄罗斯人企图以一支建立于波罗的海的海軍对他們作战时，他們頑固地拒絕相信在波罗的海和地中海之間会有一条貫通的水路，直到所說的艦队实际上已經开到为止。同样地，三十年后，当一个威尼斯商人警告奴隶禁卫軍首領穆拉德・貝說，拿破仑的夺取馬尔他島可能是进侵埃及的序曲时，他忍俊不禁地嗤笑这个想法的荒謬。

十八和十九世紀之交，在鄂图曼世界中，正如一个世紀以前在俄罗斯世界中那样，被近代西方战爭机器击敗的后果就是一次自上而下始自改編軍队的西方化运动；但是至少在一个非常重要的关鍵問題上，鄂图曼的政策和彼得的政策是有分歧的。彼得大帝以天才的洞察力看到西方化政策必須是“全盘西方化，否則就是零”。他看到，为了使西方化政策获得成功，他不仅要把它推行于軍事方面而且还要推行于生活的各个方面；虽然正如我們所看到的，俄罗斯的彼得的政权在西方化方面，沒有比在都市的上层生活中所获得的成就更多，并且由于丧失了对共产主义的控制以致未能影响农村群众而終于受到了懲罰。可是彼得的文化攻势之沒有完全达到他的目的而最后停止，与其說是由于在他这方面缺乏眼光，不如說是由于在俄罗斯管理机器中缺乏足够的推动力。另一方面，在土耳其，自从1768年俄土战爭爆发到1918年第一次世界大战結束为止的这一个半世紀里，对于鄂图曼軍队西方化政策的那些非出自本意的改宗者，不顧他們的謬誤之一再令人感到痛苦的暴露，继續緊抱着幻想，认为在从外来文化中采取一些因素时，

总还可能有所拣选。对于那一时期里奥斯曼人愁眉苦脸地自己吞服下去的一帖一帖的西方化药剂的判断，就是“每一次都太少而且太晚了”这样一个定罪的判决。只是到了1919年凯末尔和他的伙伴們才无保留地以彼得的方式推行了一項全心全意西方化的政策。

在写作本书时，凱末尔所創造的那个西方化了的土耳其民族国家，看起来象是一个成功的业績。然而在伊斯兰世界的其他部分还沒有取得任何象它这样的成就。在十九世紀上叶的后半期，由阿尔巴尼亚的冒險家美赫麦德·阿里所推行的埃及的西方化，虽比在同一世紀中为土耳其苏丹們所尝試或达成的任何成就都更彻底，但是在他的继承者手下就变样了，并且終于成为西方-伊斯兰的混血儿，显出了原来的文明和模仿的文明二者的那些最坏的特点。阿富汗的阿曼那拉在他那半野蛮王国的难駕馭得多的土地上模仿凱末尔的尝試，是可以随意地被视为一出悲剧或一出喜剧的实驗，但是不論在哪一种情形下，都不能免于被宣告为一种失敗。

在这个行經二十世紀半途的世界中，諸如阿曼那拉之类的区域性实驗的成敗是不会决定伊斯兰世界的前途的。无論如何，在最近的将来，伊斯兰世界的前景要依賴于环繞着伊斯兰世界的西方世界和俄罗斯世界之間的力量的考驗結果。自从作为关鍵性商品的源泉之一以及作为关鍵性交通的手段的內燃机发明以来，对这些战斗者来說，伊斯兰世界的重要性已被提高了。

伊斯兰世界包括古代世界四个原始文明之中的三个文明的故乡。那些現巳絕迹的社会一度从尼罗河下游、底格里斯-幼发拉底斯河及印度河的从前是难以駕馭的盆地里夺得的农业財富，由于近代西方的水力控制方法的应用，在埃及和旁遮普巳有所增加而

在伊拉克已部分地得到恢复。然而伊斯兰世界的經济資源的主要增益，是在那些从来沒有任何特异农业价値的地区中的地下石油矿藏的发现和使用所造成的。在伊斯兰以前的时代里，拜火教徒的虔敬把天然的“噴油井”利用到宗教上来，燃烧起永不熄灭的火焰以示对火之神圣的敬意；那些天然“噴油井”，在1723年被高瞻远矚的彼得大帝視为一項具有潛力的經济資产；虽然天才的直觉經过了一百五十年光景才被巴庫油田的商业上的开拓所証实，可是此后的接二連三的新发现表明巴庫仅是一根金鏈条中的一环，这根金鏈条向东南方延伸，穿过伊拉克的庫尔德斯坦和波斯的巴克提亚利斯坦，入于阿拉伯半島的一度号称无价值的疆土中。跟着发生的爭夺石油的結果，造成了紧张的政治局势，因为俄罗斯在高加索的那块資源和西方列强在波斯和阿拉伯国家中的那些資源彼此都是在射程之內的。

由于作为全教区交通的一个交軌点的伊斯兰世界的重要性的恢复，这种紧张局势就加剧了。一方面是俄国和围着大西洋的西方世界，另一方面是印度、东南亚、中国和日本，两者之間最短的通路都要經过伊斯兰人的土地、水面或上空；而且在路綫地图上，一如在石油地图上，苏联和西方处于短兵相接之境。

(v) 近代西方和犹太人

不論人类对其近代史中西方文明的最終判决会是怎样的，显然的是近代西方人由于犯了两个不能拭去的丑恶罪行而給自己打上了烙印。一个是从非洲用船装运黑奴到新大陆的种植场上去劳动；另一个是消灭犹太人在其欧洲故土的散居体。西方世界和犹太区之間的接触的悲剧性結局是原罪和一种特殊社会环境的結合之間的相互作用的后果。我們的任务是要闡明后者。

犹太区是一种例外的社会现象，犹太人就是在犹太区这种形式中和西方基督教社会发生冲突的。它是在一切其他形式中都已絕迹了的文明的一个变成了化石的遺物。犹太区是从古代叙利亚的犹太区域性国家而来的，这一区域性国家曾經是希伯来人、腓尼基人、阿拉姆人和非利斯坦人的許多社会集团之一；但是由于古代叙利亚社会在同它的古代巴比伦的和古代希腊的邻居的不断冲突中所受的致命伤，結果是犹太的各姊妹社会集团已經失去了它們的身份以及它們的国家状态，而同样的挑战却刺激了犹太人为自己創造了一种新的共同生存的方式，他們以这种方式在异方人占多数并在处于异方統治之下的情况中把他們的身份保持为一个散居体（离散），而在失去他們的国家和乡土后設法继續活下来了。然而这种例外地成功的犹太人的反应并不是独一无二的；因为在伊斯兰世界和基督教世界中的犹太人散居体有在印度的拜火教徒散居体作为历史上的对偶，后者是同一个古代叙利亚社会的另一个变成了化石的遺物。

印度拜火教徒是改宗古代叙利亚文明并使之成为以阿凱米尼德帝国形式出现的統一国家的伊朗人的遺族。象犹太人的社会集团一样，拜火教徒的社会集团是在国家和乡土淪丧后要活下去的胜利意志的一个紀念碑；古代叙利亚世界和邻近社会間的不断冲突的結果，拜火教徒也遭到了这种淪丧。象那些到公元135年为止的三个世紀里的犹太人一样，拜火教徒的波斯拜火教祖先們在一次拒斥入侵的希腊文化的未成功的努力中牺牲了自己，而且那种被罗馬帝国施于犹太人身上的对失敗的懲罰，在七世紀中也被原始穆斯林阿拉伯侵略者施之于拜火教的伊朗人身上了。犹太人和拜火教徒，在他們这些历史上的相似的危机中，由于临时設了一

些新制度以及专門从事于一些新活动而保存了他們的身份。他們在对他們的宗教律法的苦心鉆研中找到了一种新的社会接合剂，并且通过在流浪中发展了經商和其他城市营业方面的特殊技能来代替这些沒有土地的流浪者已不再能經营的农业，而在身受由其祖先的土地上被連根拔起所致的灾难性的經济恶果之后活下来了。

犹太人和拜火教徒的散居体也还不是一个絕迹的古代叙利亚社会身后留下来的仅有的化石。在基督教的創立和伊斯兰教的創立之間的时期內的反希腊的基督教异端就产生过景教教会和人神一性教教会模样的"化石"。古代叙利亚社会中的各社会集团失去了它們的国家地位并且从土地上被連根拔起，它們通过教规紀律和商业經营的一种結合，成功地存活了下来；然而古代叙利亚社会还不是仅有的这样一种社会。在外来的鄂图曼政权下，一个被平定了的希腊东正教社会曾部分地从土地上被連根拔起，而他們应付这种情况的在他們的社会組織和他們的經济活动中的改变，却使他們在走向变成一个象上述同样类型的散居体的道路上跨得更远了。

鄂图曼帝国中的教区制度实不过是社会的自治組織的一种有組織的变体，它是在古代叙利亚的国家体系被粉碎、古代叙利亚民族由于亚述的黷武主义的袭击而錯綜复杂地混合起来以后，自发地生长于古代叙利亚世界之中的。由此而来的将社会再結成地理上互相交錯的社会集团的网絡来代替地理上隔离的区域性国家的拼凑，是由古代叙利亚社会的伊朗的和穆斯林的继承者們继承自古代叙利亚社会的，而后来就被奥斯曼伊朗穆斯林的帝国締造者們强加于一个被平服的东正教社会了。

从这个历史上的图景看来，明显的是西方基督教社会所遇到的犹太人散居体远非一种独特的社会现象。相反地，它是社会集团的一种类型的样品，这种类型已成为遍及于伊斯兰世界的标准类型，正如分布于西方基督教社会那样，犹太人散居体也分布于伊斯兰世界。那么試問犹太区和基督教社会間的悲剧式接触的特殊社会背景，是否在西方这一边的特殊情况在程度上至少不亚于犹太人一边的特殊情况呢？而当我們提出这一問题时，我們可以看到西方历史的进程有三个方面的确是特别的，这三方面都和犹太-西方关系史有关。第一，西方社会本身結成了一个地理上隔离的区域性国家的拼綴物。第二，它已从一个农民和地主的极度农村性社会逐步轉化成为一个工匠和資产者的极度城市性社会。第三，这个具有民族主义精神和中产阶級头脑的晚近西方社会，是从它在中世紀相当微賤的地位中显露出头角而迅速地遮掩了世界的一切其余部分的。

反犹太人运动和西方基督教的包括一个特殊区域的全部居民的純一社会集团的理想間的內部联系，在伊比利亚半島的犹太人散居体中揭示了其自身。

罗馬人和西哥特人的社会集团間的裂隙一旦由于后者在公元587年从阿利烏教派皈奉天主教而被弥縫了起来，西哥特地方在統一的基督教社会集团和由此而显得更特別的犹太教区之間就开始产生了緊张形势。这种緊张形势的强化被記录在一系列反犹太人的法令中，这些法令和同时代的西哥特人为了保护奴隶不受其主人迫害的立法的增长着的仁爱精神，表现为一种令人痛心的对比。成套的道德上向上的和道德上堕落的法令，二者都是教会影响国家的証据。在这些情形下，犹太人終于同他們在北非的信奉

同一宗教的人密謀求得穆斯林阿拉伯人的干涉。无疑地，阿拉伯人沒有这种邀請也是会来的。无論如何，他們来了；随之而来的是伊比利亚半島上的五百年的穆斯林政权（公元711—1212年），在这个政权下一个自治的犹太人散居体就并不是一个“特殊的民族”了。

阿拉伯人征服伊比利亚半島的社会效果，实在就是使犹太社会集团由于重建社会的横联結构而再安居于半島上，这种社会横联結构是征服者从他們的古代叙利亚世界带来的。但是半島中的犹太人散居体的好日子并沒有在穆斯林政权崩潰后继續下去，因为安达路西亚·烏瑪雅德·哈里发領土上的中世紀天主教徒蛮族征服者們是献身于一个純一的基督教共同体的理想的，因此在1391年和1497年間犹太人被逼得不是流浪就是声言皈依基督教了。

社会集团純一性的理想是西方基督教社会对在其中的犹太异方人的特別不客气的政治动机，这种理想在时間进程中由于經济的和社会的发展而加强了。

西方社会的出生地是古代希腊世界的一块边远地区，在那里希腊主义的城市文化沒有能够生根。罗馬帝国西部諸行省在原始农业基础上矗立起来的城市生活上层建筑，已成为一种重累而不是一种刺激了；因此，这个外来的罗馬人建造的上层建筑在它本身重量压力下傾圮之后，西方又降低到它在希腊主义曾企图于亚平宁山脉以外或跨过第勒尼安海而散播其种籽以前所处的同样低下的經济水平了。这种特殊的經济障碍有两个后果。在第一阶段，西方基督教社会为一个犹太人散居体所侵，这个散居体由于以最低限度的商业經驗和商业組織（沒有这些，甚至連儒利塔尼亚的理

想国都生存不下去，儒利塔尼亚的理想国也还不能自力提供这些东西）提供給一个粗鄙的社会而在西方找到了一条謀生之路。在第二阶段，西方基督教非犹太人被一种野心所激，要通过掌握获利的犹太艺术自己来做犹太人。

在时代的进程里，西方非犹太人的意志力向犹太人的这种經济目标的越来越着魔般的热衷，获致了动人视听的报酬。在二十世紀的时候，甚至連西方民族在他們向經济效率目标远征的纵队的东方后卫都經历了一种变化，这种变化在一千年前已經为可以同样适当地被称为近代化或"犹太化"运动的北意大利和佛兰德斯地方的先驅者所达成。在西方史中，达到这种社会近代性的标記是自己能够做夏洛克的全部工作而因此急于把夏洛克排挤出去的一个安东尼奥阶級的出现。

犹太人和西方非犹太人之間的这种經济爭端演了三幕。在第一幕中，犹太人正象他們之不可或缺那样的不得人心，但是由于他們的非犹太人迫害者在經济上沒有他們就过不去，他們所受的虐待是被保持在限度之內的。一旦新兴的非犹太人資产阶級获得了为自己所有的充分的經驗、技能和資金，感到他自己能够取当地犹太人之位而代之的时候，第二幕就在一个接着一个的西方国家中拉开了。在这一阶段里——英国是在十三世紀达到的，西班牙在十五世紀，波兰和匈牙利则在二十世紀——非犹太人的資产者运用他們的新到手的力量得以排除他們的犹太对手。在第三幕中，一个现已确立起来的非犹太人資产阶級已变成了这样的犹太人經济艺术的老手，以致他們的敗于犹太人之竞爭的传統恐惧已不再强制他們放弃重新使用犹太人的才能为他們的非犹太人的国家經济服务的这种經济利益了。本着这种精神，塔斯康政府在1593年及

以后允許来自西班牙和葡萄牙的暗奉犹太教的难民定居于勒格渾；荷兰从1593年起就向他們敞开了大門；而在1290年曾感到强大得足以排除犹太人的英国，在1655年感到更强大得足以再让他們进来了。

西方史近代时期中的犹太人的这种經济解放，迅速地继之以社会的和政治的解放，这是当时西方基督教社会中的宗教革命的和意識形态革命的后果。新教改革突破了統一的天主教会的敌对前綫，而在十七世紀的英国和荷兰避难的犹太人，作为这些新教国家的罗馬天主教敌人所迫害的人，受到了一次欢迎。后来犹太人在天主教国家和新教国家中差不多都沾得了在容忍政策下得以发展的好处。1914年在那些为俄罗斯帝国所吞并的现已絕迹的波兰-立陶宛联合王国的疆土以外的近代西方世界一切地方中，犹太人在人类活动的各个方面的公认的解放，早已是既成事实了。在这个阶段上，犹太人問題也許会被认为可以在犹太人的和基督教徒的社会集团通过出自双方自愿联合的相互融和中找到解答。但是这种希望是落空了。看起来好象有个好結局的一出三幕剧，很快地进入了第四幕，它比在它以前的随便什么都使人更加害怕。出了什么毛病呢？

一种毛病是西方非犹太人和犹太人之間的法律上的障碍由官方除去之后，在他們之間的心理上的障碍却继續存在着。仍然有一个无形的犹太人居住区，西方非犹太人继續把犹太人限制在这个范圍里，而犹太人这一面，也继續把自己同西方非犹太人隔开。在一个由官方統一的社会里，犹太人觉得在各种微妙的关系中仍然是被排除的人；而非犹太人则觉得自己仍然面对着犹太人中間的一种出自本能的共济精神的敌意，这些犹太人銳意要求，但不愿

付出应該平等地归于統一社会的所有成員的利益。双方都继續遵循一种双重的行为标准——一个較高的标准用来对待自己的秘密社团的成員，一个較低的标准用来对待属于假定已經不复存在的社会栅栏彼方的名义上的兄弟公民。然而这种掩盖不公正之旧罪恶的伪善的新外衣，使得每一方在对方的心目中更加可鄙、更加不足惧，并因此使得这种情况对双方說来更加令人憤激、更加令人窒息。

不論什么地方，如果当地人口中的犹太人成分对于非犹太人成分在数字比例上有少許急剧增长，就有反犹太人运动的复发，从这里就可以看出两个社会集团之間关系的不稳定。自1881年起，犹太人在俄罗斯人迫害的压力下从俄罗斯帝国的前波兰-立陶宛領域內迁移出来的結果，到1914年就可以在伦敦和紐約看到这种趋势；而1918年以后，在德国的奥地利和德国这种趋势就变得恶化了，这是在第一次世界大战期間犹太人从加里細亚、"議会制波兰"以及"爱尔兰的英国領土"东部諸省等处进一步迁移的結果。这种德国的反犹太人运动并不是使德国国社党人取得政权的效能不大的力量。后来德国国社党人所实行的对犹太人的"种族屠杀"用不着在这里絮談了。事实是正如其駭人听聞一样的声名狼藉，并构成了也許是历史上无与伦比的在一个国家規模上的一次罪恶展览。

近代西方民族主义是同时从两侧来攻击西方世界中的犹太人散居体的。它在以其魅力引导西方犹太人的同时，以其压力驅使他們发明一种属于他們自己的民族主义，这种民族主义相对于犹太人的同十九世紀自由主义这个先行时期相联系的个体西方化形式而言，可以称为一种集体西方化形式。正象使个体犹太人变成

为一个信仰犹太人的宗教的西方資产者的这种西方化理想一样，作为另一擇取之途的集中犹太人散居体或集中其一部分成为一个具有排他的和純一的犹太居民的区域性民族国家的理想，就是西方犹太区的解放已經现实到足以使他們感受到流行的西方理想的証据。同时，犹太复国运动，据其創导者赫茲尔自己証言，也是一种焦虑心情——恐怕由于现在在西方非犹太人中間随着自由主义迅速接踵而至的民族主义使个体同化的通衢又对他們封閉起来——的表现。犹太人的复国运动和德国的新反犹太运动竟在同一地理区域內，即在1918年前奥地利帝国的操德語地区內，相继而起，这也許不是偶然的事。

在历史上的一切阴郁的嘲弄人的事件中，沒有哪一件比下列事实更能表明人性的邪恶了：新型的民族主义的犹太人，在遭受了他們的种族所受过的許多迫害中最駭人听聞的迫害的翌日，竟会立刻牺牲巴勒斯坦的阿拉伯人（他們唯一对不起犹太人的地方即巴勒斯坦是他們祖先的家园）来显示犹太复国运动者从納粹党人施之于犹太人身上的苦楚中所学到的教訓，不是禁而不犯那些他們曾成为其受难者的罪行，而是輪到他們来迫害一个比他們更弱小的民族。以色列的犹太人并沒有步納粹党人之后尘到了把巴勒斯坦的阿拉伯人灭絕在集中营或煤气室里的程度；可是他們确已剝夺了他們中的大多数人、即五十多万人的土地，这些土地是他們和他們的祖先世代占有并耕耘的，还剝夺了他們在逃亡中无法携带的財产，因而使这些阿拉伯人淪于貧困，成为“二次大战中被侵略軍逐出家乡的欧洲人”了。

犹太复国运动实驗的一个結果是証明了本书前面所提到的一点，即西方非犹太人曾长久地同他們之中的犹太人联系起來的“犹

太"特点，是西方世界中犹太人散居体的特殊环境的产物，而不是任何特殊的遺传下来的种族禀賦的产物。复国运动的矛盾是在它拚命努力創立一个完全是犹太人的社会集团的同时，正如个体的犹太人挑选了变成一个"信犹太人的宗教的"西方資产者或一个西方資产阶級的不可知論者一样，它还有效地为使犹太区同化于西方非犹太人世界而努力。历史上的犹太区是一个散居体，而具有特色的犹太人的民族精神和制度——对摩西律法之謹飭的忠誠及在商业和財务方面的无上的精明——是散居体在时代的进程里炼之成为賦予这个地理上分散的社会集团以继續生存之法力的社会符籙。晚近的犹太人西方化者，不論是自由派还是复国派，都和这个历史上的过去决裂了；而在二者之中复国运动的决裂程度要激烈得多。在学着那些創立合众国、南非联邦及澳大利亚联邦的近代西方基督教新教徒的先鋒者們的样子集体地舍弃散居体以求建立一个定居于一地的新国家时，复国派正在使自己同化于一个非犹太人的社会环境；并且就他們是被自己的圣书所启发而言，这启发旣不是来自摩西律法，也不是来自先知們，而是来自"出埃及記"和"約书亚記"的記述。

本着这种精神，他們开始不顾一切地、热心地使自己成为体力劳动者而不作脑力工作者、成为乡下人而不作城里人、成为生产者而不作經紀人、成为农业家而不作財政家、成为战士而不作店主、成为恐怖主义者而不作殉道者。在他們所扮演的新角色中，正象在他們所扮演的老角色中那样，他們表現了一种惊人的坚强性和弹性；但是以色列人（巴勒斯坦的犹太人現在这样自称）的将来究竟如何，只有到将来才会知道。周围的阿拉伯民族看来是下定决心要从他們中間逐出闖入者的；而在这"新月沃地"中的阿拉伯民

族在人数上远远超过以色列人；可是，无論如何，就目前來說，他們在人数上的优势还远不足以抵消他們在精力上和效率上的劣势。

況且，一切問題现在都变成了世界問題。苏联和美国終究在哪一方面找到它們的中东利益之所在？这是个問題；就苏联而論，答案难于預言。就美国而論，到目前为止它的巴勒斯坦政策中的决定因素是它的人口中的犹太人成分和阿拉伯人成分之間在人数、財力和影响等方面的巨大悬殊。和美籍犹太人相比，美籍阿拉伯人是一个几乎可以不計的数目，即使把那些属于黎巴嫩基督教徒来源的阿拉伯人也算在內的話。在美国的全体公民中，犹太人集团掌握着和它的人数在比例上不相称的一股政治力量；因为他們集中在紐約城，而在美国国內政治的选票竞爭中，这是一个关鍵性的州中的一个关鍵性的城市。但是狡猾的非犹太人美国政治家的盘算，并非象一些同样狡猾的观察家所自信的那样是美国政府在第二次世界大战刚刚結束的緊要关头的几年中給予以色列的影响远大的支持的完滿解释。这項政策不仅是冷靜的国內政治盘算的反映，而且是一种不計其利和理想主义的（虽然也許是不对头的）公众情緒的反映。美国人觉得他們自己能够体会欧洲的犹太人在納粹党人手里所受的罪，因为别的犹太人在他們的日常生活中是熟知的人物。并沒有熟知的阿拉伯人使他們深信巴勒斯坦的阿拉伯人的苦难；而“缺席者总是錯的”。

（vi）近代西方文明、远东文明和美洲本土文明

直到现在，我們所考察过的和近代西方文明接触的那些现存文明，在它們开始为近代时期的西方冲击所影响以前，都已具有关于西方社会的經驗了。甚至就印度社会說来也是这样的，虽然它的接触是比較輕微的。对比之下，直到近代西方的先遣航海家到达

美洲、中国、日本的海岸时为止，西方之存在，在美洲是全无所知的，而在中国和日本则几乎是无所知的。因此，西方的使节起初是并无猜疑地被接待的，而他們所携带的东西則有新奇事物的魔力。然而，这两种情况終于有极为不同的結局。在应付困难局面时，正如那些远东文明是成功的那样，那些美洲文明是不成功的。

中美和安底斯世界的西班牙征服者直截了当地用武力挫敗了他們的装备劣而无猜疑的牺牲者；他們实际上是把居民中本土文化的那些智囊因素都給灭絕了；他們自己就代而为外来的少数統治者，并且把农村劳动力交給西班牙的經济-宗教包办人自由处置（約定这些农场主-传教士們要把改变他們的人类畜群为基督教的罗馬天主教式样当作自己事业的一部分）而使农村居民降至西方基督教社会的內部无产者的地位。即便如此，到写作本书时，也还不能确无可疑地认为这些本土文化将不会以某种形式終于再现，如古代叙利亚社会在一千年的希腊統治后已經从新抬头、从新組織起来那样。

另一方面，在中国和日本的两个远东社会，經历了由于它們的最初的无知而遇到的致命危險以后，却存活了下来。它們曾設法把西方文明放在天平上称了一下，发现它不够分量，就下定决心把它赶出去，并且集中了必要的力量来实现一項經过深思熟虑的实际上是不往来的政策。但是事实上这并不是故事的結局。在和第一次出现的形式的西方断絕关系时，中国人和日本人并沒有一下把他們的"西方問題"解决掉。一个遭到拒絕的西方，后来摇身一变，又出现在东亚舞台上，现在献出它的科学技术，而不是它的宗教作为它的主要礼物，因此远东社会现在发现自己面临着一种抉擇：或者是自己掌握这种新奇的西方科学技术，或者是屈从于它。

在这出远东的戏剧里，中国人和日本人在有些方面举止相似而在另外一些方面则又相异。一个显著的相似之点是在第二幕中，在接受世俗化的近代西方文化方面，在中国和日本，都是自下而上地发軔的。同俄罗斯的彼得式沙皇国家对比，中国的满洲帝国和日本的德川幕府都未能制其先机。然而在这一幕的下一景中，和中国不一样，日本却轉而采用彼得式的方法了。另一方面，在第一幕中，也就是說在十六世紀的接触中，这两个远东社会自始就采取了不同的方針。它們对十六世紀和十七世紀宗教阶段的西方文化的試驗性接受和后来的取消这种接受的行动，其发軔之举，在中国始終是由上而下的，而在日本则始終是由下而上的。

如果一个人要以图表的形式画出这两个远东社会在过去四百年間对近代西方的反应，那么他会发现日本的曲綫的起伏比中国的曲綫的起伏大得多。中国人从来不象日本人那样走极端，日本人要末是在两个接受的情况下向西方文化投降，要末是在那介乎其間的仇外时期把自己和西方文化隔絕开来。

在十六和十七世紀之交，一个政治上的統一仍未完成的日本，危殆地遭到了由外国征服者的无情之手从外面把政治上的統一加到它身上来的险境。1565—1571年西班牙之征服菲律宾和1624年荷兰之征服福摩薩，是可能落到日本头上的命运的实例教訓。对比之下，中国这一广大的次大陆还沒有什么害怕当时的西方海盗光顾的严重情况。这种尚未机械化的海上入寇者，不論他們会怎样滋扰，并不是可能的征服者。当时使中国帝国政府严重不安的是来自欧亚草原的陆路入侵的危险；而在十七世紀中生气勃勃的半野蛮的满洲人取明朝而代之以后，在此后的二百年間就再沒有出现过来自大陆内部的危险了。

中国和日本的地理-政治的形势之不同足以説明为什么迟至十七世紀末中国才禁止罗馬天主教，而且这种禁止不是政治上危惧的結果而是神学上爭論的結果——与此成对比的是，在日本，对罗馬天主教的禁止是迅速而无情的，而且在日本和西方世界間的一切联系除了单独荷兰这一条綫以外，其余的終于全部断絕了。新建立的日本中央政府所施的連續打击始自1587年丰臣秀吉所頒布的驅逐一切西方基督教传教士的命令，而以1636—1639年禁止日本臣民出国和葡萄牙臣民居住日本的命令达于极点。

在日本，象在中国一样，鎖国政策的放弃是自下而上地发生的并且是出自尝試近代西方科学知識成果的一种饥渴心情。緊接在1853年的所謂"日本之开放"以前，在1840—1850年的查禁期間，这个运动的許多先驅者，为了他們在科学技术方面的信仰而以身殉道。在日本，这次运动完全是世俗性的。另一方面，在中国的相应的十九世紀的运动却是同那些伴随着英美商人（正如他們在日本的葡萄牙先驅者为罗馬天主教传教士所伴随一样）而来的基督教新教传教士的活动有联系的，而且在中国，这种新教传教士的影响继續下去了。国民党的創始人孙逸仙就是一个基督教新教皈依者之子，而另一个基督教新教徒的中国人家族，有孙逸仙夫人，她的妹妹蔣介石夫人以及她們的兄弟宋子文等人，这个家族在国民党后来的历史中起了无上重要的作用。

日本和中国的西方化运动都面对着必須清算并換掉一个已建立好的本土的圣教区性的政权这样一个艰巨的任务，但是日本的西方化者比中国的更机敏、更迅速、更有效率。1853年海軍少将柏利的艦队出现于日本領海后的十五年內，他們不仅推翻了那个未能临机而起的德川氏政权，而且他們也完成了一个远为艰巨的任

务，即代之而建立了一个能够自上而下地推行全面西方化运动的新政权。中国则用了一百一十八年的时間才完成了这一任务的小一半。1793年馬甘尼勛爵使节团之到达北京，和六十年后海軍少将柏利的艦队之到达江戶灣一样，是西方的增强了的力量的一次証明；然而在中国，直到1911年，旧制度的推翻还沒有随之而来，并且以后取而代之的，不是一个有效能的西方化新秩序，而是国民党在一个世紀的四分之一时間內（1923—1948年）未能克服的一种无政府状态，而当时这种所謂自由主义的西方化运动是由它掌握的。

这种差异可衡之以自1894—1895年中日战爭①爆发后的五十年里日本对中国之軍力的优越程度。在那半个世紀里，中国在軍事上是受日本控制的；虽然在这次斗爭的最后一个回合中，証明对整个中国的有效征服是日本的国力所不及的，但是同样明显的是，如果日本的战爭机器不是被美国摧毀了的話，中国人将永不会不依靠帮助地从日本人手里夺回被攻占的那些对于中国的西方化来說是关鍵性的港口、工业区以及鉄路。

然而，在二十世紀下半叶的开始时，日本兎子和中国烏龟却几乎同时到达了同一灾难的目的地。日本是唯唯諾諾地屈服在西方的一个最大强国的軍事占領之下，而中国則經过革命的道路以共产党政权的严酷控制形式轉到了无政府状态的反面。不管我們把这个当作是西方的还是反西方的（这一点在本书中已討論过），总之从远东文化的观点来看，它是一种外来的意識形态。

---

① «笨拙»(Punch)杂志上有一幅关于这次战爭的漫画，标題是"杀巨人的日本"("Jap the Giant-Killer")，表明了当时英国公众的温厚地开玩笑的态度。

如何解释这两个远东社会和近代西方間第二次接触的第一阶段的这种一式一样的灾难結局呢？在中国和日本，这种灾难的根源在于亚洲和东欧所共有的一个未解决的問題中，我們在考察西方对印度世界的冲击时已經注意到这个問題了。原始农民长久以来习惯于仅足維持生命的生养限度而现在却被灌輸了一种前所未有的不满足，然而尚未正视只有以經济的、社会的、特别是心理的革命代价才能实现經济改善之可能的事实；对于这样的原始农民人口，西方文明的冲击結果会是什么呢？为了求得丰饒角的恩賜，这些皮包骨的农民将不得不对他們传統的土地使用方法和土地所有制度进行改革，而且也将不得不节制他們的生育数字。

就德川幕府时期日本的政治生活和經济生活曾經是稳定的而言，在那个时期这种稳定是可能的，因为有人口学上的稳定性的基础支撑着它。通过种种手段，包括墮胎和杀嬰，日本人口曾經保持稳定在三千万左右。当这个政权解体时，一个不自然地冻結起来的日本社会体就融化了，而人口就开始增加了。同政治、經济方面的变化不同，不受限制的繁殖的恢复并非出于西方的影响而純然是回到农民社会的传統习慣，这种习慣在德川时代的冰川式气氛中由于一种心理上的强大压力而被限制了。然而，由于降低了死亡率，现代西方化过程确曾强化了退回到原始习慣的人口学上的效果。

在这种情况下，日本必然不是扩张就是爆炸，而唯一可行的扩张形式，不是說服世界的其余部分同它进行貿易，就是用武力从那些在軍事上軟弱得不足以为保护其財产而抵御軍事上西方化了的日本之侵掠的所有者的手里掠取額外的領土、資源和市场。1868年至1931年的日本外交政策的历史就是在这两者之間搖摆

的一部历史。使日本人轉至軍国主义这一抉擇的世界范围的經济民族主义的强化的漸次影响，由于1929年秋降临于华尔街而后来席卷世界其余部分的經济风暴的可怕經驗而受到了限制。差不多恰好是在两年以后，在1931年9月18—19日晚間，日本进占了沈阳，它的侵略中的巨大冒险行动結束于1945年的"对日战胜日"。

中国人既然不是被关閉在一簇小島中而是展肢横臥在一个广大的次大陆上，所以在中国，不象在日本，人口問題就沒有那么紧张也沒有那么无情地被处理过。稍微长远一点看来，这个問題也并非不是同样严重的，而处理它的責任现在落到中国共产党独裁者們的肩上了。这次共产主义对中国的意識形态上的征服是在已經进展了三百年左右的俄罗斯对远东社会主体之攻击中的最近的行动。我們对它的早期阶段将不具論。在十九世紀，在日本还不能眞眞算作一个竞爭者以前的时期里，俄罗斯和西方列强是作为啄食一个瀕死的中华帝国之軀体的敌对侵略者而出现的。在这个阶段里，問題似曾是香港和上海会不会成为英帝国主义在中国的发展据点，就象孟买和加尔各答已成为英帝国主义在印度的发展据点那样。另一方面，俄罗斯在1860年已得到对海参崴的主权，1897年又得到更加較为中心和重要的旅順口的租借权。是日本，在1904—1905年划时代的日俄战爭中摘取了俄罗斯这种努力的初步成果。第一次世界大战的終結又见俄罗斯显然已潰为无政府状态，而日本作为胜利的西方协約国中的一个多少是不管事的合伙者却抽取了过高的利益。然而，在沙俄失敗了的地方，俄罗斯共产主义却胜利了，至于这样或那样的理由，我們在本书中已經遇到过很多次了——这些理由可以归結为象习字帖上所告訴我們的格

言如笔强于剑这类平庸陈腐的誖論。馬克思的关于共产主义的世俗福音給俄罗斯以一种心理上的感召，这是赤裸裸的专制政治未能办到的。因此苏联就能在中国——如在任何其他地方一样——指揮一支不能輕視的“第五纵队”。如果现在的共产主义的俄罗斯提供工具或提供某些工具的話，那么它的中国追随者就会替它幹它的工作了。

(vii) 近代西方和其他同代文明接触中的特征

从我們现已描述过的接触的比較中得出的最有意义的結論是：把“近代西方文明”这一专門名詞中的“近代”一詞解释为“中产阶級”，“近代”一詞就可以得到一个更为精确而具体的內涵。西方社会集团一旦产生了一个能够变成社会中占优势因素的資产阶級，它就已变成为“近代的”了。我們以开始于十五世紀末的西方史的新的一章为“近代的”，是因为就是在那个时候，在比較先进的西方社会集团中，中产阶級已經开始进行控制了。因此，在西方史近代期的过程中，外国人变成西方化者的能力，依赖于他們置身于中产阶級西方生活方式的能力。我們检驗一下已經提到过的那些自下而上的西方化例子，我們就可以看到，象在希腊东正教徒、中国人和日本人生活的现有社会結构以前，就已經有了使西方化酵母得以发生作用的中产阶級因素了。另一方面，在那些自上而下地进行西方化过程的情况中，那些以命令使其臣民西方化的专制君主，就不能等待一种听其自然的演化过程为他們提供本土生长的眞正的中产阶級代理人，而被迫制造一个知識界为自己提供一种人为的代替品以代替土生土长的中产阶級。

在俄罗斯和伊斯兰世界、印度世界中，这样制造出来的知識界，当然已被他們的制造者成功地浸染了一种具有西方中产阶級

性质的純正顏色。不过，俄罗斯的情形使人想到这种顏色可能是暫时的。因为远在1917年革命爆发以前，当初由彼得式沙皇国家所制造的使俄罗斯进入中产阶級的西方羊栏內的俄罗斯知識界，在心里面旣反对沙皇制度又反对西方資产阶級的理想。在俄罗斯发生的事也可能在别处的其他知識界中发生。

从俄罗斯知識界已經有了反資产阶級的轉变来看，也許值得停下来考察一下非西方的知識界和他們受命在一个非西方的环境中去扮演的西方中产阶級之間的异同。

他們的历史的一个共同特点是他們都是来自他們本身在其中得以成立的那些社会的范围以外。我們已經看到，当西方社会最初由黑暗时代显露出来的时候，它是一个农业社会，城市工作在它的生活中是很带有外国情調的，直到非犹太人因矢志自己来做犹太人而产生了非犹太人中产阶級时为止，某些城市工作本来都是由外来的犹太人散居体进行的。

另外一种为近代西方中产阶級和同时代的知識界所共有的經历是，二者都是由于反抗他們的原来雇主而赢得了他們的最后权势。在大不列顛、荷兰、法国以及其他西方国家中，中产阶級就是由于接替了君主政治（这种政治的栽培无意中使中产阶級成功立业）而得势的。① 同样地，在近代晚期的非西方国家中，知識界之得势是由于他們成功地反抗了那些有意制造出他們来搞西方化的专制君主。如果我們綜览彼得式俄罗斯、后期鄂图曼帝国和印度的英属土邦等历史中的这种共同的插曲，我們将看到，在这三个事例

① 例如，都鐸王朝給下議院的权利就被他們用来反对斯图亚特王朝，这已是英国历史的一段旧話了。

中，不仅都曾出现过知識界的反抗，而且在每一事例中这种反抗都是在經过差不多同样长短的时間后逼近严重关头的。在俄罗斯，1825年流产的十二月党人革命是俄罗斯知識界向彼得制度的挑战，它爆发于彼得在1689年得到实权之后的一百三十六年。在印度，政治上的“不安定”开始出现于十九世紀将近結束之时，距英国在孟加拉建立統治不到一百四十年。在鄂图曼帝国，“統一与进步”委員会于1908年推翻了苏丹阿布得·阿·哈米德二世，这是在帝国政府由于受到1768—1774年俄土战爭中失敗的震撼而被迫开始以近代西方战爭艺术来訓练一批为数可观的穆斯林臣民之后的一百三十四年。

但是这些相似之点至少是被一个显著的差异所抵消了。近代西方中产阶級在它取得权势的那个社会中是土著成分；从心理上的意义来說，它在那里是“在家里”。与此相对，知識界則有既是新人又是外人的双重不利。他們不是自然生长物的产品和征状，而是他們自己的社会在和外国的近代西方相接触而处于敗势的产品和征状。他們不是强大的象征而是軟弱的象征。在知識界这方面，他們是敏感地觉察到这种易于招怨的差别的。他們被制造出来去执行的那种社会职务，使他們成为在他們为之而执行这一职务的那个社会中的外来者。他們对于他們的工作的徒劳无功的直觉再加上由于在他們的社会地位中固有的萎縮状态而产生的无情的神經紧张，使得他們滋生了一种对于西方中产阶級的郁悶在心里的仇恨；这个西方中产阶級既是他們的尊长，又是他們的祸害，既是他們的辨向星斗，又是他們的妖魔鬼怪；而他們对于这个海盜式太阳（他們是被这个太阳勾摄的行星）的痛苦的既敬又憎的矛盾态度，生动地表现在卡丟拉斯的挽歌对句中：

Odi et amo: quare id faciam, fortasse requiris.

nescio, sed fieri sentio et excrucior.①

一个异国的知識界对于西方中产阶級的仇恨的深度，标出了它的不能同近代西方中产阶級的成就进行較量的不祥之兆的程度。1917年两次俄罗斯革命中的第一次革命以后，俄罗斯知識界在执行其异想天开的把彼得式沙皇国家的烂摊子变为十九世紀西方式議会立宪国家的命令而遭到的不幸的失败，就是这种恼人的預见被証实的最新的典型例子。克伦斯基政权是一次成为笑柄的失败，因为它幹的是吃力不討好的事情，它并不具有一个以資汲取力量的巩固的、能幹的、兴旺的和有經驗的中产阶級，然而却担負了制造一个議会政府的任务。相形之下，列宁是成功了，因为他致力于創造某种会应付这种局面的东西。他的苏联共产党实在并不是一个完全无先例可援的东西。在伊朗穆斯林历史中就有它的先例：鄂图曼帕地沙的奴隶集团、撒伐威信徒的基集尔巴什会以及由于用它自己的武装同蒙队儿霸权作战的决心而产生的錫克族的淨教派。在伊斯兰教的和印度教的这些团体中，已經可以无誤地辨識出俄国共产党的民族精神了。列宁的独到之处在于他自己重新发明了这个不容輕視的政治工具、在于他优先用之于特定的目的，使一个非西方的社会，通过掌握西方科学技术最新的創造发明而同时避开流行的西方正統意識形态，来和近代西方抗衡、巩固自己。

列宁的一党专政的成功，从模仿者的众多就可以得到証明。除了那些自命是共产主义者的模仿者以外，我們只要指出凱末尔为

① 我对你是又恨又爱；也許你要問为什么。我不知道，但是这正是我的感受，而且它在折磨我。

土耳其的巧妙的复兴而建立的政权、墨索里尼在意大利建立的法西斯政权和希特勒在德国建立的国家社会主义政权就够了。在这三个非共产主义的一党政制中，土耳其的新秩序是唯一按照自由主义的西方路綫成功地通过和平轉变而不是付出灾难性的代价把自己轉变为两党政制的。

（乙）中世紀西方基督教社会和各方面的关系

（i）十字軍的起伏

"十字軍"这个名詞通常是指西方的几次軍事远征，当时在教皇的鼓励和祝福下，进行了这些远征去爭取、支持或再一次爭取在耶路撒冷建立一个基督教王国。我們在这里使用这一个名詞的意义要广泛得多，它包括西方基督教社会在中世紀历史时期在其边境所进行过的历次战爭，如在西班牙和叙利亚对伊斯兰的战爭，对敌对的基督教国家——东罗馬帝国——的战爭，以及在东北边境对异教的蛮族所进行的战爭。把所有这些战爭都称为十字軍式的行动是很恰当的，因为战士們自觉地，并且也不完全是虚伪地，认为自己是在扩展或保卫一个基督教社会的边疆。我們料想乔叟是会同意在广泛的意义上使用"十字軍"这个名詞的。在他的"坎特伯雷故事集"的"总引"中所描繪的人物画廊里占首位的那位武士——"一个真正完善温良的武士"——很可能是一位在青年时代在克瑞西和波亚叠打过仗的老战士，可是創造这个武士形象的作家从来沒有想到要把他和本土的西方国家之間的內部紛爭联系起来。正好相反，这位武士却被刻划成为在从"盖尔拿得"（即格拉納达）到"魯斯"、"普卢斯"和"利陶"（即俄罗斯、普魯士和立陶宛）的西方基督教社会的整个边境上作过战的人，虽然乔叟实际上沒有

把他称为十字軍战士，但他显然是把这位武士当作一个曾經从事于特殊的基督教战爭的战士来看待的。在我們继續分析侵略性的西方基督教社会对其他有关的一些文明的冲击以前，应該首先介紹一下这些中世紀扩张战爭的梗概。

西方社会之在十一世紀开始进入中世紀，正象它在十五和十六世紀之交进入近代那样的出人意外地突然，而且西方在中世紀的冒險事业的最后失败也象它最初获得成功时那样地迅速。在十三世紀中叶来到旧世界另一端的来自象中国这种国家的明智的观察家未必会預见到那些西方的入侵者即将被赶出达尔·阿尔·伊斯兰和东罗馬帝国(东罗馬帝国的东正教管区)，正相反，如果他早三百年来到該地的話，他倒会預见到这两个世界即将受到来自那位有文化的客人的有人居住的世界(Oikoumenē)的最西边的显然还是落后和未开化的土著部落的进攻和蹂躪。一旦他能把这两个古代希腊基督教社会加以区别并把它們和正在向与基督教截然不同的伊斯兰异教轉变的叙利亚社会区别开来时，他也許会得出这样的結論：在那三个想称霸地中海沿岸及其內地的竞爭者之中，东正教国家的希望最大，而西方基督教国家的希望最小。

从財富、教育、行政效率以及战績的相对水平的各种考驗来看，东正教国家肯定会在这位十世紀中叶的观察家的名单上名列前茅，而西方基督教国家則居于末位。西方基督教国家当时是农业社会，在这种社会里，城市生活还是外来的生活，鑄币还是很少见的通貨，但是在同时代的东正教国家里却已經有了以繁荣的商业和工业为基础的貨币經济。在西方基督教国家里只有神职人員才是受过教育的人，可是在东正教国家里却已經有了受过高深教育的世俗的統治阶級。在查里曼大帝的新罗馬帝国流产以后，西

方基督教国家又从新陷入无政府状态，可是在东正教国家里在同一第八世紀内由利奥·息勒斯建立起來的新罗馬帝国却仍然是繁荣昌盛的，并且开始夺回原先罗馬帝国在七世紀丧失給原始穆斯林阿拉伯征服者的土地。

穆斯林的征服浪潮从陆地上消退下去以后，又一度继續从海上推进；两个基督教国家都曾在九世紀时被馬格里布（Maghribi）[①]穆斯林海盜残暴地騷扰过。然而东正教国家以夺回克里特島向他們的挑战表示应战，可是西方基督教国家却沒有进行同样的应战。与此相反，穆斯林侵略者那时仍旧从利維埃拉向內地推进并且騷扰阿尔卑斯山的各隘口。

如果我們比要求于那位假想的中国观察家更深入一步去观察，毫无疑問可以发现一些潛在的眞相。通过这种观察，应該可以看出在东正教国家輝煌的外表下面潛伏着一些致命的弱点；也应該注意到西方基督教国家虽然在地中海显得狼狽，可是在其他地方它却对斯堪的那維亚人的以及馬扎尔蛮族的入侵英勇地奋战。甚至在反对穆斯林方面，西方基督教国家的边界也已經开始在伊比利亚半島进行长期緩慢的推进。十世紀的西方基督教国家不同于它的两个敌对国家，它是处于生长阶段的文明。它的精神堡垒就是修道制度，十世紀在克呂尼复兴的般內狄特式的修道生活成为以后所有西方社会的宗教或世俗改革的原型。

但是，十世紀西方基督教国家所有这些生命力旺盛的迹象似

---

① Maghrib 在阿拉伯文里是"西方"的意思，它是伊斯兰教对非洲西北角的称呼——包括后来的突尼斯、阿尔及利亚和摩洛哥。这个"小非洲"事实上是一个島；因为撒哈拉沙漠把它和热带非洲（"非洲本部"）隔絕的程度較地中海把它和欧洲隔絕的程度为甚。

乎还不足以說明十一世紀时西方力量的惊人迸发，在这一迸发中，对邻近两个社会的侵略的迸发，只不过是缺乏創造性的、不值得一提的插曲而已。西方基督教徒使入侵諾曼底和英格兰东北部的斯堪的那維亚殖民者皈依基督教以后，又乘胜使居住本土的斯堪的那維亚的軍事集团以及匈牙利和波兰的蛮族归順。克呂尼会改革寺院生活成为教皇統治下的全部教会制度的希尔德布兰德改革的原因。在加速向伊比利亚半島推进的同时，又征服了东罗馬帝国在南意大利的領土并取代了穆斯林在西西里島上的霸权，而且还大有——虽然終告失敗——渡过亚德里亚海直搗东罗馬帝国心脏的趋势。高潮随着十字軍第一次东征(1095—1099年)而来到，这次东征的結果是在叙利亚境內从安提阿和以得撒（在幼发拉底斯河以东)直到耶路撒冷和阿兹拉（在通到紅海的亚喀巴灣口）一带原先是伊斯兰教的領土上，建立了一連串的西方基督教小君主国。

如果我們那位从远东来的观察家能够在十字軍第一次东征以后一百五十年再观察一下局势，那么中世紀西方基督教国家在地中海沿岸的优势的最后丧失，依然会使他吃惊不已。那时候，西方侵略者实际上丧失了他們在叙利亚的所有的暴露的前哨据点。另一方面，在伊比利亚半島上，穆斯林的范圍已經限于在格拉納达周圍一块为别国領土包围着的領土，西方人为了补偿他們在叙利亚的損失，就攻占了东罗馬帝国在欧洲的領土。在君士坦丁堡，一个法兰克爵士窃据了罗馬皇帝的名位。远在东方，一个伟大的蒙古帝国已經崛起，西方基督教的幻想家們梦想使这一个新的世界强国的統治者皈依西方形式的基督教，以便从后方进攻伊斯兰国家。教皇的使者們曾长途跋涉来到喀拉和林。馬可波罗不久也登程前往“忽必烈汗”的朝廷。

但一切努力毫无結果；在我們給想象中的中国观察家选定的十三世紀中叶以后不久，君士坦丁堡的那个“拉丁帝国”的搖搖欲墜的大厦終于土崩瓦解（公元1261年）。希腊东正教帝国复兴起来了，虽然这里的未来不是属于希腊人而是属于鄂图曼土耳其人的。西方基督教国家于是把它的侵略势力轉向东北边境。条頓騎士們从叙利亚拔营后，就到維斯杜拉河上攻打异教徒普魯士人、拉特人和爱沙人，攫取財富。仅在伊比里亚半島、南意大利和西西里島上他們在中世紀初期取得的土地就有所扩展并且一直維持到中世紀的終了。中世紀西方基督教国家把它的边界向东方和南方扩展以便包括他們希腊祖先曾一度占有的那些土地的企图，失敗了。如果人們从財富、人口和知識这些方面来权衡中世紀西方基督教国家的自然資源的話，那么就不能希望得到任何其他結果。

(ii) 中世紀西方和叙利亚世界

当中世紀西方基督教徒在十一世紀向叙利亚世界发动进攻时，他們发现当地居民分属信奉伊斯兰教和基督教认为是异端的变体——人神一性教、景教以及其他宗教——的两种社会，它反映了叙利亚人在信奉伊斯兰教以前，曾企图使基督教非希腊化。在阿拉伯人征服該地的初期，伊斯兰教曾經是这些得胜的蛮族的唯一的宗教信仰，就象阿利烏教派曾經为征服罗馬帝国各省的大多数条頓人所信奉的那样。在八世紀穆斯林取得胜利和十一世紀末十字軍第一次东征之間的那段时期里，由于种种原因，在这些臣服的民族中有一种稳定的投向伊斯兰教的趋势，但是在那一时期終了时这个过程并沒有完成。十字軍东征的目的就是粉碎这种趋势。一些新生的伊斯兰教社会，无論是阿拉伯的或伊朗的，就在灭亡了的叙利亚世界的废墟上建立起来了。

如果考虑到穆斯林和基督教徒在彼此的眼光里都正式把对方认为是“异教徒”，考虑到这两种狂热地排他的犹太宗教的拥护者們长期战斗不休，那么他們的战士們互相尊重的程度以及中世紀西方基督教国家通过叙利亚的媒介所吸取的文化营养的份量及其重要性是会使我們感到惊奇的，通过这一媒介法国普罗温斯的游方詩人用罗曼斯語把阿拉伯詩歌的精神和技巧、穆斯林学者則用阿拉伯語将古代希腊哲学的思想輸送給了他們。

在战斗方面，这两个敌对陣营的战士們相互之間的同情是由于发现一种意外的情誼而产生的。在安达卢西亚的战场上，安达卢西亚的穆斯林和伊比利亚边界以外的基督教蛮族相互之間的情誼，有时比伊比利亚基督徒对来自比利牛斯山以北的和他們信奉同一宗教的人們之間的情誼还亲密些，也比伊比利亚穆斯林对来自北非的和他們信奉同一宗教的人們之間的情誼亲密些。在叙利亚战场上，在蹂躪哈里发国家的領土时皈依了伊斯兰教的土耳其蛮族对于同时代的基督教騎士来說并不是抱着反感的对手，这些基督教騎士在文明程度上并不比他們的那些在蹂躪罗馬帝国时皈依了基督教的未开化的祖先要高明得多。事实上，作为法兰克王国进攻的先鋒的諾曼人也不过象塞尔柱人一样刚从野蛮状态中轉化过来而已。

在文化方面，十字軍对叙利亚的几次暂时的征服，尤其是他們放弃了达尔·阿尔·伊斯兰而取得了对西西里和安达路西亚的长期占領，这就好象建立了許多传送站，通过这些传送站，垂死的古代叙利亚世界的精神財富就传送給中世紀西方基督教世界了。宗教上的寬容和知識上的进取心所产生的温和气氛是早期伊斯兰教本来就有的气氛，由于这种气氛和西方传統的狂热情緒截然不同，

于是它就暂时吸引了巴勒摩和托勒多的西方基督徒征服者；但是在以后两个世紀里，西方人愿意在这种美好环境里从穆斯林和犹太人手里接过来的文化珍宝，其来源都是古代希腊和古代叙利亚。古代叙利亚社会并不是亚里士多德的各种眞伪著作的产生者而仅仅是它的传递者，这些著作从阿拉伯文翻譯成拉丁文后就使得十二世紀的西方学者們可以閱讀了。

在数学、天文学和医学方面，向希腊人学习的讲叙利亚語的景教徒，向景教徒学习的讲阿拉伯語的穆斯林不但保存而且掌握了他們希腊先輩的成就，而且还在一个古代印度学府中学习，并且进一步有了他們自己的創作。在这些方面，中世紀西方基督教世界从同时代的穆斯林科学家那里接受了穆斯林的研究成果以及穆斯林从印度学到的所謂"阿拉伯"系統的記数法。当我們的目光从知識方面轉到詩歌方面时，我們可以看出从垂死的古代叙利亚文化的安达路西亚穆斯林代表們那里获得的珍宝是眞正的阿拉伯的成就，它激起了西方詩歌流派后来取得的所有成就，这种影响一直延續到西方文明的近代时期之末——假如我們肯定这个西方流派的普罗温斯游方詩人的先驅們的思想和理想以及作詩法和押韵法可以追溯到安达路西亚穆斯林的根源的話。

近代西方在科学方面已經远远超过了它所接受的穆斯林的遺产，可是古代叙利亚文明对于中世紀西方基督教世界的年輕而感受力强的創作力所起的影响仍然可以通过"哥特式"建筑物在建筑学方面看得很清楚，这些建筑物在外表上具有一种特征足以証明它是取法于仍然残存在亚美尼亚的教堂和塞尔柱的队商旅店废墟中的模式，这就駁倒了十八世紀好古家加在这些建筑物上的荒謬外号了。在二十世紀西欧的城市里还是到处流行"哥特式"的教

堂，由于中世紀西方在建筑术上的革命，这些“哥特式”教堂代替了他們的先輩罗馬式建筑。

(iii) 中世紀西方和希腊东正教社会

这两个基督教社会感到相互之間还不如和他們的穆斯林邻居来得那样容易和好相处，糾紛是起于古代希腊文明产生了两个子体社会这一历史事实的后果；因为在这两个社会同时出现之后，到公元七世紀末，也就是在他們在1182—1204年① 这个悲惨的年代里最后决裂之前大約五百年的光景，这两个社会已經由于民族精神的相异和利益的冲突而互相疏远了。他們在东南欧和南意大利的角逐爭霸，使得他們之間的利益冲突达到了顶点，这个斗爭又因为他們都自称是基督教統一教会、罗馬帝国以及古代希腊文明的唯一合法继承人而更形尖銳。

政治斗爭很容易在教会爭端的形式下掩盖起来。例如，当八世紀的时候，在东正教社会的关于偶象崇拜問題的爭执中，罗馬教廷反对东罗馬帝国政府破坏圣象的政策，它并且代表在中意大利东罗馬帝国残余部分的人民采取一个政治上的决策，企图向阿尔卑斯山以北的查里曼大帝的祖父以及后来向查里曼大帝的父亲要求軍事援助以便攻打他們未能从君士坦丁堡取得的伦巴第。在十一世紀中叶，当罗馬和君士坦丁堡发动的統一祇拜仪式的互相敌对的两个运动发生了冲突的时候，造成1054年教会分裂的冲突，同时也就是爭取南意大利教皇治下的教民归顺的政治斗爭，而这

① 使这次决裂不可挽回的三次暴行是：1182年对东罗馬帝国境内法兰克王国居民的大屠杀，1185年一支諾曼复仇远征軍对薩罗尼加的大劫掠，以及1204年一支法兰西-威尼斯远征軍对君士坦丁堡的大劫掠（“第四次十字軍”）。

些人在政治上都是东罗馬帝国的臣民。但是，在这两次事件中，这两个社会之間的决裂却不是絕对的。

在第一次十字軍东征时期，也就是在上述两次教会-政治斗爭中的后一次斗爭的四十年以后，当时在位的东罗馬帝国皇帝亚力克修一世被他的女儿历史学家安娜·科穆宁記載为很不愿意命令他的軍队去使同是信奉基督教的人流血的人，事实上十字軍通过他的領土很使他感到政治上的忧虑和个人的不安。安娜认为亚力克修一世采取指派东罗馬部队护送十字軍通过安那托力亚的这一政策的动机之一是考虑到使他們能免于被土耳其人击潰。亚力克修一世（統治时期：公元1081—1118年）对十字軍战士采取的这种勉强的容忍态度到了他的孙子曼努尔一世（統治时期：公元1145—1180年）就一变而为对法兰克王国的伙伴和风俗表示极其热爱的态度；双方的一些主教和东罗馬方面的一些世俗政治家中頗不乏力图避免两个基督教社会分裂的人。

那么，为什么两个基督教社会的分裂終于在1182—1204年发生，并且以后又不断扩大，直到十五世紀，东方的东正教徒宁愿在政治上臣服于土耳其人而不愿接受西方基督教教皇的教会統治呢？那时候罗馬的条件无疑是苛刻的，但是事变的最終原因恐怕还得从两个文化的不断发展的分歧中去寻找，这种分歧早在七百年甚至一千年以前就已經开始显示出来了。使事态严重化的情况就是在十一世紀时这两个基督教社会的实力和前景的对比发生了突然的、料想不到的、惊心动魄的相反的变化，关于这种实力和前景的对比情况，笔者已在本章上一节中提醒大家注意了。

这种政治的和經济的命运发生相反变化的后果之一当然就是双方都把对方視为眼中釘。在东正教徒的眼里，法兰克人不过是

些由于交上了好运而毫无忌憚地利用野蛮暴力的暴发戶；在法兰克人的眼里，拜占庭人是一些大老爷，他們的高傲自負无論从德行或者从实力来看都是毫无根据的。在希腊人看来，拉丁人是野蛮人；在拉丁人看来，希腊人正在变成"东方人"。

从証明法兰克人和拜占庭人互相厌惡的希腊和罗馬的那些大量文献中，我們很可以从双方有代表性的代言人的著作中引証若干足以說明問題的片段。关于法兰克人对拜占庭人的偏见，我們可以引証克利摩那地方的伦巴第主教柳特普兰德所作的关于他在公元968—969年代表西罗馬皇帝鄂图二世出使东罗馬朝廷的一个报告。关于拜占庭人对法兰克人的偏见，我們可以引証希腊公主兼历史学家安娜·科穆宁的著作，她对于法兰克人在十字軍第一次东征以前和第一次东征时期的种种令人不愉快的情况是頗为熟悉的。

柳特普兰德主教对托付給他的艰巨的外交使命所怀有的公务上的忧虑不安由于他本人在东正教国家內对日常生活中的所有細节感到嫌恶而更为加重了。指定給他居住的官邸总归不是太热就是太冷，他和随从人員就在这些討厌的住所里由治安警察把他們和外界隔离开来。他总是受商人的欺騙。酒是不能喝的酒，食品是难以下咽的食品。那些为穷困所苦恼的希腊主教們对客人一概是冷淡的。床鋪硬得象石头一样，而且既沒有垫褥也沒有枕头。当他离开时，他象一个学童那样对他的主人們进行了报复，他在他的官邸的墻壁上和桌子上用拉丁文涂写了一长篇咒駡的六音步詩，描写了他因为和这个"往日繁荣富饒而现在饥荒遍野、发假誓的、撒謊的、騙人的、勒索的、貪婪的、吝嗇的、愚昧无知的城市"永远告别而感到的欢欣。

柳特普兰德和尼基弗罗斯皇帝及其大臣們的談話由于双方的嘲笑謾罵而激动起来。他的最有力的攻击是“希腊人培养了各种异端，而西方人消灭了它們”。这无疑是眞实的；因为希腊人是知識分子，几百年来一直在神学的細节上动脑筋而产生了許多有害的結果，而拉丁人是搞法律的人，对于那些无稽之談感到不耐煩。在968年6月7日举行的一次国宴上，由于两个帝国都自称是“罗馬人”，于是“罗馬人”这个激怒人的字眼就使得这两个基督教国家的代表人物之間长期郁积的嫌恨情緒爆发出来了。

> “尼基弗罗斯拒絕給我以答辯的机会并且接着說了一番侮辱性的話：‘你們不是罗馬人；你們是伦巴第人’。他想继續說下去，并且做手势叫我不要开口，但是我生气了，我发了言。我說：‘这是一件在历史上臭名远扬的事实，这就是指罗馬人所奉为始祖的罗摩勒斯是一个杀死兄弟的人，是一个娼妓的儿子——我是指非婚生子，他建立了一个罪犯逃逋藪来收容債务者、逃奴、杀人犯以及其他罪大恶极的犯人。他包庇了这些罪犯，搜罗了一大群犯人，称他們为罗馬人。这就是你們的皇帝或者如你們称为“世界的王”(κοσμοκράτορες)的奉为祖先的优秀的貴族。但是我們——我用“我們”一詞来指伦巴第人、撒克逊人、法兰西人、洛林人、巴伐利亚人、斯瓦比亚人、布尔艮迪人——我們鄙視罗馬人到这种程度，以至于当我們对敌人发怒时，我們只要叫他們一声“罗馬人”就够了，因为照我們的說法，这一个坏称呼包括一切卑賤、懦怯、貪婪、頹废、虛伪以及其他各种恶行的全部而无遺。’”①

由于这位皇帝激怒了柳特普兰德，于是他的拉丁客人就表示他們要和說条頓語的西方同胞同仇敌愾，要一道敌視一切“罗馬

① “柳特普兰德的君士坦丁堡出使記”(Liutprandi Relatio de Legatione Constantinopolitanâ)，第12章。

人”。在后来一次較为温和的談話中，尼基弗罗斯使用了“法兰克人”这个字眼把拉丁人和条頓人都包括进去，而根据柳特普兰德的暴露性的詈駡看来，这种用法是很有道理的。虽然在知識文化界中，柳特普兰德是拉丁人中的杰出人物——他对于拉丁文譯本的古典希腊文献是很有造詣的，然而共同的希腊文化背景却沒有在他心里对于这同一文化的当代希腊后裔产生任何亲属威情。在这位十世紀的意大利人和这些十世紀的希腊人之間已經筑成一道鴻沟，但是在柳特普兰德和他的撒克逊雇主之間却沒有这种鴻沟。

我們已經引用的那些片断，显然足以說明柳特普兰德的人格，同样也可以說明更重要的事物，假如我們引用他对皇帝个人外表所作的一个粗魯的諷刺描写，那就更足以說明問題了。伦巴第主教是一个粗魯的人，如果拜占庭丢給他的珍珠是膺品，那么他同时也証明自己是一个十足的笨猪。拜占庭社会对于同时代的法兰克人的优越性究竟有多高，可以从柳特普兰德的“出使記”和安娜·科穆宁对一个諾曼冒险家博希蒙德所作的客观而有識别力的描繪的对比中看出来；这个人簡直象一个外表漂亮的野兽，他的好斗成性、背信弃义、野心勃勃給她父王带来的麻煩比尼基弗罗斯皇帝給柳特普兰德和他的撒克逊帝王雇主带来的麻煩不知要多多少。在詳細地描繪北欧人中的这一最漂亮的标准人物的体格——“他的身材再现了雕塑家波力克利塔的标准比例”——以前，安娜以慷慨的贊詞在序言中写道：

> “在全罗馬人中間象他那样的人是看不到的。沒有一个野蛮人或者一个希腊人的身材比得上他。他不但对于目击者是一个奇观；而仅仅对他的传奇般的形象的描繪也足以令人瞠目結舌。”

这位女作家发出这番議論的鋒芒，在后面才显示出来。

"自然賦予他一双超人的鼻孔，通过这鼻孔就給他內心散发出来的伟大的精神找到了出路——我們应当承认这个人的面貌頗有吸引人的地方，但这种面貌的效果往往为全身所具有的咄咄逼人的印象而受到損害。一个猛兽的残酷无情的标記布滿了他的全身……；这在他的外表上流露出来了……也在他的笑声里流露出来了，这笑声象獅子的吼声那样冲击着人們的耳鼓。他具有的那种精神上和体质上的状态使得他經常十分残忍和煩恼，而这两种情緒經常企图通过战爭来发泄。"

对安娜那个时代的一位法兰克头目所作的这样一个动人的描繪，其生动几乎和整个法兰克王国的一幅鳥瞰图不相上下，她这一段描写的目的是在于把它当作叙述第一次十字軍来到东正教社会的序曲。

"无数法兰克軍队到达的消息使亚力克修一世惶惶不安。他对于西方蛮族（凱尔特人）的种种特性是最熟悉不过了，諸如他們的乖戾暴躁、反复无常、輕信人言，以及其他形形色色的根深蒂固的特性。他同样对这些蛮族的貪得无饜是很熟悉的，他們的貪得无饜使他們輕率地用任何借口撕毀条約而貽笑大方。这就是法兰克人的信誉，这种信誉也完全为他們的行动所証实。……事态的发展比預料的更可惊、更可怕。情况是整个西方开始了一个大規模的迁徙，并且正在通过他們和亚洲之間的欧洲地带滿載家私向亚洲挺进，这些西方人包括所有居住在亚得里亚海西岸和直布罗陀海峽之間的蛮族。"

亚力克修一世从第一次十字軍过境中所受到的最难以忍受的痛苦莫过于那些无限制的拜会了。这些不受欢迎而又毫无顾忌的客人們无限制地浪費这位辛勤工作的皇帝的宝貴时間。

"从天刚破曉或者至少从日出时起，亚力克修总是照例坐在他的御座上并且宣布凡是希望朝见的西方蛮人不論在哪一天都可以无限制地得到接见。他的动机有好几个，直接的动机就是給他們机会以便他們陈

述要求，私下的动机則是企图利用和他們談話的机会来誘导他們轉向他的政策所指出的方向。这些西方的蛮族公侯們具有一些奇特的民族特性——厚顏无耻、乖戾暴躁、貪得无饜、为欲望左右毫无克制，而且饒舌不休——在所有这些方面，他們保持了世界記录；在濫用和皇帝会见的机会一点来說，他們是一伙典型的不守紀律的人。

每一个貴族朝见皇帝时想带多少随从就带多少随从，并且一个跟着一个，接踵而来，連續不断。更糟糕的是他們一开口就从来不象古代雅典的演說家那样为他們的談話规定什么时間限制。他們之中的任何一个想和皇帝談多久就談多久。他們生成了那种特性——无节制地喋喋不休，对皇帝絲毫不尊敬，沒有时間观念，对于侍立在側的官員們的憤怒情緒漠然无知——他們沒有一个人想到要給后面跟着来的人留一些时間；他們只是滔滔不絕地談下去，毫无休止地提出各种要求。

当然，这些西方蛮族談起話来油嘴滑舌、唯利是图、陈腔烂調，对于所有研究民族特性的学者說来早已是臭名远扬了；但是对于那些不幸在这些場合都在场的人来說，他們通过亲身的經历，却对西方蛮族的性格有了更透徹的认識。当夜幕降临时，这位倒霉的皇帝——劳苦了一整天却沒有进过飲食——就从御座上站起来向他的寢宫的方向移动；但是这样明显的暗示也未能把他从这些蛮族的糾纏中解救出来。他們之間继續爭着騙取优先权——玩这种把戏的不只是那些仍然留在等候的行列里的人；白天已經会见过的那些人又会接着跑回来并且提出各种借口要和皇帝再談一次話。在这时候，那个可怜的人只得站在那里并且还得耐心地傾听围在他四周的那一群蛮族的七嘴八舌的乱扯。这个忠实的可怜虫在回答这一群人提問时的和靄态度实在是很动人的景象，而那些不合时宜的饒舌却沒有个底；因为，每当一位朝臣試图使这些蛮族中止談話时，相反地，他本人就要受到皇帝制止，因为皇帝深知这些法兰克人的脾气，他很怕一些小刺激使他們大发雷霆，从而給罗馬帝国惹来一场大禍。”

他們之間的嫌惡情緒达到这样严重的地步，本来可以預期它会排除互相进行文化交流的任何可能性；但是几次十字軍东征在法兰克和拜占庭之間以及法兰克和穆斯林之間的文化交流中却結出了果实。

中世紀的西方基督徒起先从穆斯林那里得到了根据希腊文献譯成阿拉伯文的关于哲学和科学的摘要，以后他們又得到了所有保存下来的原文的古典著作，終于慢慢地补全了他們的希腊文献的藏书。东方在文化上从西方获得的益处更是出人意料之外。十三世紀征服君士坦丁堡和摩利亚的法兰克人对于被他們征服的希腊人无意中作出的巨大的文学上的貢献，完全和同一时代征服中国的蒙古人无意中对中国人作出的貢献一样。在中国，儒家的暂时退位給予那些被埋沒了的用活的方言写成的民間文学以来迟的机会，使之得以在中国社会生活中出现，但是在受过儒家熏陶的官吏們所采取的文化上的压抑政策的統治下，这些民間文学从来沒有机会得以显示它的巨大的生命力，这些官吏是古代中国典籍的冥頑不化的忠实奴隶。在一个为蛮族践踏的东正教国家里，同样的原因在一个較小的规模上产生了同样的效果，使得民間的抒情詩和史詩得以盛行。写作"摩利亚編年史"(The Chronicle of the Morea)的那位摩利亚的法兰克作者采用了本地希腊重音詩体，完全不受古典作品的拘束，这就为十九世紀早期的希腊詩开辟了道路。

在中世紀西方基督教国家和同时期的东正教国家之間交換的全部礼物当中，最重要的要算是体现在东罗馬帝国中的极权国家这种政治制度了，它以西方继承国家的形式传到西方而变成一种可行的制度，这种西方继承国家是十一世紀时諾曼人用武力在原

来东罗馬帝国的阿普利亚和西西里領地上塑造出来的。当这种制度在霍亨斯多芬王朝的腓特烈二世身上体现出来时，它一时成为西方人注意的中心，且不論他們是抱着贊賞或厌恶的态度来看待这种制度；因为这个“世界奇人”除了从他的諾曼母亲那里继承了西西里王国外，他还是西罗馬帝国的皇帝，并且为人頗有才略。这种强大的专制主义一直到二十世紀表现为“极权主义”的整个命运，已經在本书前面部分叙述过了。

（丙）最先两代文明之間的关系

（i）和亚历山大以后古代希腊文明的接触

从亚历山大以后的希腊人的眼光来观察希腊历史，亚历山大这一代标志着与过去的分离和新时代的开始，正如从一个近代西方人的眼光来考察西方近代史，从“中世紀”向“近代”过渡的标志在于十五世紀和十六世紀之交所产生的那些显著的新的分歧一样，他們认为这种界限都是很明确的。在上述的两个历史新时期里，人們所以非古頌今的主要理由在于感到自身力量的突然增长，这种力量包括表现在軍事征服上对其他人类統治权力的增长以及表现在地理发现和科学发明上对自然界控制力的增长。馬其頓人推翻阿凱米尼德王朝的功績是和西班牙人推翻印卡帝国的功績一样地令人欢欣鼓舞。但是問題不仅止于此。假如人們問公元前三世紀的一个希腊人或公元十六世紀的一个西方人，使他們体会到一个嶄新时代的那些感觉到底是些什么，那么他們在回答时很可能对他們社会的物质力量增加的感觉不会象对他們社会的精神視野扩大的感觉来得那么重視。为了发现以前神話般的印度，馬其頓人在他們进軍中开辟了一片大陆，而葡萄牙人則控制了大洋，在

这两种情况下所产生的权力感被一种奇异的外邦世界激发的惊奇感所影响和增强。人們由于获得新的知識而产生的权力感也同样会被人类的知識还处在相对的愚昧状态而产生的无能为力的感觉所冲淡，不但希腊世界由于亚里士多德及其继承者的科学发现而产生的感觉中有这种情况，而且西方世界由于希腊文化的“复兴”而产生的感觉中也有这种情况，这种无能为力的感觉每当人类对宇宙的了解有所增进时常会同时产生。

这两个时代相类似的情况还不止于此。我們知道近代西方的冲击是世界范圍的，我們可以不加思索地认为在这方面亚历山大以后的希腊文化是显得大为逊色的。但是事实决非如此。亚历山大以后的希腊文明毕竟和叙利亚、赫梯、埃及、巴比伦、古代印度及古代中国社会有过关系；事实上，它和当时旧世界中存在的每一个产生文明的社会有过接触。

但是现在我們必須注意一个重要的分歧点。在研究近代西方对它的同时代各社会的冲击时，我們应該可以区别开近代早期和近代后期，在近代早期西方向外传播它的整个文化，包括它的宗教在内，在近代后期，西方只向外传播它文化的世俗部份，而宗教成份已經被剔除了。但是在亚历山大以后古代希腊文明向外传播的过程中却找不到相似的区分；因为同西方比起来，古代希腊文明在知識領域中还是早熟的。在宗教方面，古代希腊文明开始的时候底子是很薄的，只是在亚历山大时代开始前整整一个世紀，古代希腊文明才从它的宗教蛹体中成长起来。

正当希腊人处在精神解放的危机关头，他們对奥林匹斯山上野蛮的众神的那种輕率的敗坏道德行为产生了厌恶情緒，对于以流血和以泥污身为仪式的对“阴間鬼神崇拜”的那种在精神上更深

邃但是也更阴沉的宗教生活也产生了反感，但以上这些情緒不久就被一种对精神食粮的渴望所代替了。当亚历山大以后的希腊人在軍事和知識方面的征討取得胜利的进展而使他們和純粹非希腊的宗教接触时，希腊人心里羡慕的是那些无价珠宝的独占者，而不是对受了騙人的教士政略所愚弄的傻瓜表示蔑視。希腊人因发觉他們正处在宗教眞空中而深感不安。亚历山大以后的希腊征服者对于他們在知識上和軍事上都战胜了的那些社会的宗教所采取的接受的态度是一个具有侵略性的希腊冲击对其他六个社会在宗教方面发生重大影响的一个原因。为了能够从历史背景中来考察古代希腊文明的宗教影响，我們就得观测亚历山大以后古代希腊文明的兴衰。

馬其頓和罗馬的軍事侵略者的第一个目标就是向他們的战敗者进行經济剝削；但是他們宣称要传播古代希腊文化的那个高尚意图也并不是虛伪的，这可以从他們的言論付諸行动的程度中得到証明。希腊征服者为了履行他們传播古代希腊文化的精神財富的諾言所使用的主要工具就是在非希腊的土地上建立城邦，在这些城邦里以希腊殖民者組成的核心来担負起传播古代希腊文明的責任。这个政策是由亚历山大本人大规模地开始，并在以后的四个半世紀中为他的馬其頓的和一直到哈德良皇帝为止的罗馬的后继者所遵循。

希腊征服者传播古代希腊文明虽然多少是带有善意的，但是非希腊人自发地模仿古代希腊文明的努力取得了更显著的效果，竟然使亚历山大以后的文化很平靜地征服了希腊軍队从未占領过的地方；其中有些地方虽曾被他們占領过，但也在亚历山大死后的退潮声中很快就放弃了。在公元前一世紀和公元一世紀时，在槽

跨兴都庫什山脉的巴克特里亚希腊帝国的貴霜继承国家中培育了希腊艺术，在塞琉古希腊帝国的薩薩尼继承国家和阿拔斯继承国家中培育了希腊的科学和哲学，但这些培育工作一直等到希腊軍事征服結束以后才得到丰收。同样，古代叙利亚世界开始对希腊的科学和哲学表示自发的兴趣也是在他們摆脫了希腊的統治以后，因为那时他們已經有了自己的景教和人神一性教等这种异教形式的基督教，并且用叙利亚語作为自己的文字工具。

古代希腊文化和平侵入希腊征服者从来沒有踏上的那些地区的这一事实給我們的教訓和希腊的軍事統治衰落以后古代希腊文化仍在艺术和知識上取得胜利所給我們的教訓是一样的；古代希腊的这一教訓对于一般地研究当时各种文明的接触是有启发的。这种启发对于本书作者这一代的历史学家来說是可以一目了然的——相形之下，他們对于近代西方当前的各种接触的知識中有大量的詳細情况，比仅存的关于古代希腊历史的少量記載多得无法比拟，但是这些知識却突然在整个过程中被人类对未来的茫然无知的一道鉄幕隔断了。

暴力在同时代各社会間的文化交流中无能为力这一事实是否有朝一日会如同在亚历山大以后的希腊历史已經表明的那样也为近代西方的历史所証实，这是一个直到1952年还未能回答的問題；这个謎一般的問号足以提醒研究者注意下述事实：凡是对他最近的、材料最多的、并且最为熟悉的那些历史事件同时也就是在他对人类社会的一般发展和性质的研究工作中最不能說明問題的。在时間上比較久远、在資料上比較不充分的有关同希腊社会发生接触关系的历史，倒是对他研究这个問題的帮助来得更大，特别是有关各个文明在宗教方面的接触所产生的結果这一問題。

对于一位二十世紀的西方历史学家說来，到他那时候下列問題已經很明显了：五世紀时，古代中国世界自发地接受希腊艺术以及九世紀时叙利亚世界自发地接受希腊科学和哲学所走过的道路，是和馬其頓以及罗馬軍队的武功所走的道路一模一样的。亚历山大以后的希腊文化和它的同时代的人无論在艺术和知識上的或者在軍事和政治上的交往，这时早已停止。另一方面，这些接触的結果对于二十世紀的人类生活仍继續发生影响，这表现在当代人类的絕大多数都皈依四种宗教之一——即基督教、伊斯兰教、大乘佛教和印度教，这些宗教出现的历史可以追溯到已經湮沒的古代希腊文明和已經湮沒的东方文明的接触中所发生的一些遺聞軼事；如果人类社会未来发展的道路能够証明这样一个直觉的认識，即体现高級宗教的統一教会和各种文明比較起来是帮助人类向其奋斗目标艰苦前进的路途上的較好的交通工具，那么可以得出这样的結論，亚历山大以后希腊文明和其他方面的接触闡明了任何历史的一般研究中的主題，但近代西方和其他方面的接触却未能做到这一点。

（ii）和亚历山大以前古代希腊文明的接触

亚历山大以前希腊社会扮演主角的那场戏是在地中海这个剧场演出的，大約一千八百年以后在同一地点又演出了另一场戏，这一次担任主要角色的是中世紀西方基督教国家；在两次演出中都有三个角色出场。亚历山大以前古代希腊文明的两个对手，一个是姊妹古代叙利亚社会，一个是夭折了的赫梯社会的化石化了的残余社会，它由于藏身在托罗斯山的壁垒中而得以幸存。在这三方面争取地中海沿岸霸权的竞争中，代表古代叙利亚社会的是腓尼基人，代表赫梯社会的是一些从事航海生涯的人，这些人在海外的

土地上取得了立足点，他們的希腊对手們用希腊文称他們为第勒尼人而用拉丁文称他們为伊特拉斯坎人。

在公元前八世紀展开的这一场三角斗爭中，大家爭夺的对象是：西地中海沿岸地区，該地区文化落后的土著民族不是这三个入侵社会的对手；黑海沿岸地区，它通向欧亚草原的大西海灣(Great Western Bay)，后者又通向沿着大草原西北边緣的可耕的黑土地带；还有久經深耕細作的埃及土地，它的文明已进入衰朽时期，因而沒有邻国的帮助就不能够击退外来的侵略者。

在爭夺这些对象的斗爭中，希腊人比其他两个角逐者拥有許多有利条件。

他們的最显著的有利条件是在地理方面。同伊特拉斯坎人和腓尼基人在地中海极东边的根据地比較起来，希腊人在爱琴海的活动基地离西地中海就要近些，离黑海更要近些。此外，希腊人的另一个有利条件在于人口方面，由于古代希腊在前一历史阶段中低地（Lowlands）战胜高地(Highlands)，因而它的人口有所增加。继之而来的古代希腊的人口对粮食的压力成了希腊人的扩张行动的一种推动力，刺激他們不断地在海外建立貿易据点，通过迅速地加强在大陆上安置希腊农业移民而把这个新世界变成大希腊。我們现有的少量証明材料給人的印象是，无論伊特拉斯坎人或腓尼基人在这一时期里都沒有与希腊人相当数量的人力来供調配；无論如何有一种情况是很清楚的，那就是这两种人在事实上都未能象希腊人那样用殖民的办法把一个新的世界据为己有。

希腊人所拥有的第三个有利条件和第一个有利条件一样也是由于地理环境的关系。当地中海爭夺战在这三个对手之間展开的时候，也正是黷武的亚述人开始他們的最后的也是最猛烈的一次

攻势的时候，在亚洲大陆上的腓尼基人和伊特拉斯坎人都遭到了灾害，但是希腊人很幸运地远处西方而免于遭难。①

如果考虑到这种种限制，人們应該对腓尼基人和伊特拉斯坎人所努力达到的成就感到惊奇。不出人們所料，他們在爭夺黑海一事上完全失敗了。黑海成了希腊的內湖；并且辛美連和西徐亚游牧民族出击后在欧亚草原上出现的平靜时期里，作为黑海主人的希腊人和作为欧亚草原大西海灣主人的西徐亚人結成有利的商业联盟，于是定居在黑土地带的西徐亚人所种的谷物輸出到国外去供爱琴海地区的希腊城市居民食用，同时換回适合西徐亚貴族趣味的各种希腊奢侈品。

在西地中海，斗爭继續得更长久而且經历了許多变迁，但是在这里，斗爭也以希腊的胜利告終。

在三个爭夺的目标中，埃及在地理上离希腊比其他两个竞爭者要远，但是在爭夺埃及的短促的斗爭中希腊人也在七世紀取得了胜利，因为希腊人曾經向解放者法老沙梅提克斯第一提供了爱奥尼亚人和加里亚人这些"从海上来的勇士"，法老召募这些人是为了在公元前658—651年把亚述駐守部队从尼罗河下游流域驅逐出去。

将近公元前六世紀中叶的时候，情况似乎是希腊人不但在地中海沿岸的海上斗爭中取得了胜利，而且很有希望继承亚述人在西南亚建立的大陆帝国。在沙梅提克斯的希腊雇佣軍把亚述人逐出埃及前大約半个世紀以后，亚述的辛那赫里布王已經因为入侵

① 同样，在十七世紀时，和大陆一水相隔的英国人在远洋貿易上比他們大陆上的荷兰竞爭者拥有有利条件，这是由于荷兰人遭到了大陆上的一些帝国締造者如哈普斯堡王朝和波旁王朝的軍事进攻，而英国則沒有遭到攻击。

的希腊的"从海上来的勇士"在他的領土的西里西亚海岸肆无忌憚的暴乱而大为震怒；如果我們能够假定其他想发横財的希腊士兵除了在列斯堡島的安提米尼达斯軍中服役外也在尼布甲尼撒的卫队中服役的話，那么亚述帝国的新巴比伦继承国家似乎也仿效埃及而召募了希腊雇佣軍，由于安提米尼达斯碰巧是詩人阿尔西阿斯的兄弟，因而他的名字和事迹才免于失传。阿凱米尼德帝国在被亚历山大征服之前，也已經大量雇用希腊雇佣兵，这也是他們复灭的預兆。看起来好象"亚历山大"这样的人物应該可以比他本人眞正的时代早两世紀登上历史舞台。但是事实上，舞台已經为一个眞正的居魯士大帝上场作好了准备，而沒有預备去迎接亚历山大的虛幻的先驅者。

六世紀时希腊人在埃及和西南亚的前途，在二十年左右的时間里給断送了，这二十年正好是居魯士在公元前547年左右征服呂底亚帝国以后一直到他的继承者岡比西在公元前525年左右征服埃及以前的那一段时期。居魯士的进軍在沿安那托利亚西海岸的希腊城邦中建立了外来的波斯的宗主权用以代替原来熟悉的呂底亚宗主权，这次进軍是上述两次征服中較为猛烈而惊人的一次；但是岡比西之征服埃及給了希腊人以双重打击；它使那些希腊勇士的軍事威望大大减低，它使希腊人在埃及的商业利益处在波斯人支配之下。此外，希腊人遭受的这些挫折由于波斯帝国締造者賜給叙利亚-腓尼基人一些十分可观和意外的利益而更为加重。

阿凱米尼德王朝采取了允許犹太人从巴比伦人的囚禁下回来，并在他們祖先的故都耶路撒冷建立一个政治上无关重要的宗教小国这样一个政策，这一政策同时也允許沿海的叙利亚-腓尼基城市不但本身有自治权，并且在阿凱米尼德王朝的宗主权的統治

下建立起对其他叙利亚社会集团的統治权，这样就使他們至少处在和希腊世界的最强大的城邦分庭抗礼的地位。从經济观点看来，他們的收获更是显著；他們成为共同体中的一員，这个共同体从他們的地中海的叙利亚海岸向內陆延伸，一直到欧亚大草原上索格提安旱地上的耕种的人(Homo Agricola)所居住的几乎是神話般遙远的东北前哨。

同时，在西方又崛起了一个腓尼基殖民地，它在財富和实力方面超过了它的发源地——叙利亚城市，正好象在二十世紀，现代西方在大西洋彼岸的一个主要"殖民地"超过了向它移民的那些欧洲国家一样。在腓尼基人的反攻中迦太基充当了先鋒的角色。从希腊人的观点看来，这次反攻本来可以称为第一次布尼战爭，如果这个名称不是被同一出拖得很长的戏的更靠后得多的一幕所占用的話。这场斗爭虽然沒有得到决定性的結果，但是至少可以肯定在公元前六世紀終了以前，古代希腊世界的扩张活动已經在四面八方被各个竞爭的社会中受到威胁的成員的联合力量所遏止，从此以后，人們也可以期望前此移动不定的古代希腊世界和叙利亚世界之間的东西边界綫沿着阿凱米尼德和迦太基帝国締造者們所划定的界限稳定下来了。

但是这种均势在公元前五世紀开始的时候几乎就立刻受到破坏：我們正面临着历史上一次最著名的战爭。历史学家将如何来闡述这一个非常不愉快的結局呢？一位希腊的研究人类社会的学者将会在一些混合交錯的行为中找到这次灾难的原因，如导致失敗的驕傲自滿，神灵发怒，責罰他們所要歼灭的人；一位现代西方的研究者当他純粹是从人的基础上来开展他的研究工作时，也不会去反駁这个超自然的解释的。

战爭重新爆发的原因在人的方面是阿凱米尼德王朝的政治領导的錯誤；这种錯誤是在帝国締造者們很快地征服了大片土地以后很容易作出的那种錯誤估計所引起的，而事实上他們的胜利之所以那么輕易取得是由于那些地方的人民已經被以前的悲慘經历搞得灰心丧气之故。在这种情况下，那些帝国締造者們很容易把自己的成就完全归諸于他們本身的武功而不考虑到他們的先行者的功劳，这些先行者的无情的犁耙曾在这些后来的帝国締造者来到此地很輕松地收割庄稼以前翻掘了土地；由于他們錯誤地认为自己是战无不胜的，于是就产生了驕傲自負，就会輕率地去攻打那些在精神上还沒有被摧毁的民族，而这些民族的精神和抵抗力却使他們感到意外，这样他們就不能不遭到危险。这种情况正好說明了在印度的已經衰敗了的蒙臥儿帝国所遺弃的土地上的英国征服者于1838—1842年在阿富汗所遭到的慘敗，英国征服者輕率地认为沒有經历过折磨的东伊朗的高地人也会象次大陆上的人民一样馴服地投降（那片次大陆上的受难的人民已經有五个世紀屈辱于外来統治，又加上一个世紀的无政府状态的苦难）。

当居魯士征服了原来承认呂底亚宗主权的亚洲的希腊諸社会集团而完成了他对呂底亚領土的征服的时候，他认为也許他将会給后代留下一个确定的西北边界。阿波罗神曾經警告过呂底亚的克利薩斯王，如果他渡过黑黎斯河，他就会使一个大国毁灭，但是正当居魯士征服了克利薩斯而停留在同一条河的对岸并且預见到較为长远的景象时，阿波罗神的警告也同样可以对居魯士提出；因为，居魯士征服了呂底亚帝国，也就无意中給他的后代留下了和希腊世界糾纏的問題，最后导致阿凱米尼德帝国的灭亡。

居魯士把他的領土扩展到被征服的呂底亚并一直延伸到安那

托利亚的沿岸，这样就摆脱了他不满意的同吕底亚以河（黑黎斯河）为国界的情况；大流士打算把整个希腊置于他的統治下，以便摆脱他不满意的同劫余的独立的希腊以海为国界的情况。当亚洲的希腊人反抗的余火在公元前493年被最后地扑灭以后，大流士就出师远征欧洲的希腊本土。其結果是在馬拉松、薩拉密斯、布拉提阿和米卡利的一連串的历史性的大敗——古代希腊的二十世紀的西方后裔仍視之为历史性的胜利。

大流士为了反击他在亚洲的希腊臣民的叛变，决定去征服希腊人在欧洲的亲属和同謀者，这样，他就把七年叛乱（公元前499—493年）轉变为持續五十一年之久的战爭（公元前499—449年），最后阿凱米尼德王朝只得放弃他們的安那托利亚西部沿海地方来結束这场战爭。在同一时期，迦太基人从西西里島向希腊人的进攻，以对侵略者更为重大的灾难而結束，希腊人在西方从陆地上取得这次胜利以后，接着他們又从海上取得了另一次胜利，打敗了进攻希腊世界的在意大利西海岸距那不勒斯以西不远的印密地方的坎佩尼亚前哨的伊特拉斯坎人。

事态发展到緊要关头——公元前431年，这一年爆发了希腊人之間兄弟鬩墻互相残杀的战爭——雅典-伯罗奔尼撒战爭。在古代希腊社会內部燃起的战火終于导致本身最后的衰落；除了短期的休战，这个战爭一直綿延下去，一直到公元前338年馬其頓王非力普才断然予以解决。希腊人的內战显然对迦太基人和阿凱米尼德王朝有一种不可抗拒的誘惑力，促使他們利用他們的希腊敌手忙于自杀性的內訌的机会趁火打劫。受到誘惑后，他們就行动起来了，結果迦太基人收获不大，而波斯人取得了很大成功。但是这些收获对他們的好处維持得并不久；希腊人內战的一个結果是把他

們鍛炼成善战的能手；所以一旦馬其頓和罗馬的軍事領袖把新炼成的希腊武器的鋒芒轉过来对付希腊世界的传統敌人的时候，阿凱米尼德和迦太基这两个帝国就很快地复灭了。

这样，古代希腊社会对其邻居展开的軍事和政治的侵略就扩展到更大的范围，这在前面一章里已經涉及了；但是古代希腊文明在文化活动的范围內不断地取得持久的和平的胜利，这种情况在亚历山大大帝那一代以前和以后都在进行着。

西西里島的人一方面尽力用武力抵抗希腊人的进攻，一方面却又自愿地采取了他們的希腊入侵者的語言、宗教和艺术。甚至在迦太基"木幕"后面的"禁区"里，本来絕对禁止希腊商人入境，迦太基人却輸入了希腊产品，这些东西要比他們自己能制造的漂亮得多——这正象拿破仑时代的法国政府，一方面装模作样的頒布柏林大陆封鎖法令抵制英国商品，一方面却又偸偸地进口英国皮靴和大衣以供应拿破仑的軍队。

阿凱米尼德帝国西部各省諸民族的希腊化早在該帝国建立以前就开始了，这是由于希腊文化經过吕底亚王国从亚洲的希腊城市传播开来的緣故。克利蘇斯在希罗多得所著的史书里是一位热心的希腊化者。但是亚历山大以前的希腊文明在文化征服上要算在伊特拉斯坎人以及其他居住在意大利西海岸的非希腊民族中的收获最大了。伊特拉斯坎人在受到罗馬帝国締造者的統治以前已經被接納为希腊人，而罗馬帝国締造者所得到的希腊文明还多半是經过他們的伊特拉斯坎邻居轉手而來的。

当然，罗馬的希腊化是希腊人在他們历史的任何时期中所取得的文化胜利中最重要的一个胜利；且不問罗馬人的来历如何，他們所肩負的重任要大大超过在他們北方的意大利西海岸的伊特拉

斯坎人、在他們南方的意大利西海岸的希腊居民以及靠近罗尼河三角洲的希腊文明的馬西利亚先驅者。当意大利的希腊居民向奥斯坎蛮族的进攻投降，以及伊特拉斯坎人向凱尔特蛮族的进攻投降以后，罗馬人把拉丁化的希腊文明带过了亚平宁山、波河、阿尔卑斯山，一直把它移植到地中海的欧洲大陆的腹地，从多瑙河三角洲起到萊茵河口止，并且渡过多維尔海峡把它移植到英国。

（iii）稗子和麦子

我們对各个同时代的社会①之間的接触所作的探討使我們认識到这些接触中仅有的那些成果的取得有賴于和平的作用，并且很遺憾地认識到这些創造性的和平的交流，如果和那些两个或更多的不同文化互相发生冲突时很容易产生的自相抵消的灾难性的斗爭比較起来，确是罕见的现象。

如果我們再一次对研究的范围加以考察，我們会在古代印度和古代中国文明的交流中找到一个和平交流的例子，乍看起来这个交流是有成果的，沒有受到暴力的危害。大乘佛教由古代印度传入古代中国世界并沒有引起这两个社会之間的战爭；产生这种历史性成果的那种交往的和平性质在印度佛教僧侶和中国朝圣的佛教徒在两国之間往来不絕一事中得到了宣扬，从公元四世紀到七世紀，他們双方走的也都是同样的路綫，海上是經过馬六甲海峽，陆上是通过塔里木盆地。但是当我們研究水陆两路中走得較多的陆路时，我們发现这条路不是古代印度人或古代中国人和平地打开的，而是一个四处乱闖的希腊社会的巴克特里亚希腊先驅者以及这些希腊人的貴霜蛮族继承者所打开，这些武人打开这条

① 有关与叙利亚社会的接触及新王朝时代的埃及社会的接触的各小节，在本节录本中均已略去。

路是为了軍事侵略——希腊人想攻打古代印度的孔雀王朝，貴霜人想攻打古代中国的汉朝。

如果我們想要找到同时代的几个社会发生接触后，产生了精神上的成果而又沒有伴随而来的軍事冲突的例子，那么我們就要向古代追溯，一直追溯到比第二代文明的时代还要遥远的过去，直到埃及文明受到喜克索人的侵略而违反自然地延长了生命的整个过程以前。在这以前的那个时代里，即从公元前二十二和二十一世紀之交到公元前十八和十七世紀之交，以中王朝形式出现的埃及統一国家以及以苏末和阿卡德帝国形式出现的苏末統一国家曾經同时并存，并且輪换地控制位于他們之間的叙利亚陆地通道，但是就我們所知，从未发生过战爭。这一种显然是和平的交往却也显然是沒有什么成果的，于是我們为了找到所要寻找的目标就得追溯到更早的时代。

当人們考察这种早期的文明史时，近代西方考古学上发现的东西所提供的知識使二十世紀的历史学家仍旧在昏暗中摸索；但是，在注意到这种情况后，我們可以回想起我們曾經假定在埃及精神生活中起着重要作用的伊細斯崇拜和奥細立斯崇拜是从解体的苏末世界中得来的礼物，在苏末世界里，使人心碎而又得安慰的"哀妻"或"哀母"和她的"难夫"或"难子"最初出现时用的名字是伊細塔和丹末兹。如果下述情况是眞实的話，即成为任何其他高級宗教的先驅的一种崇拜从它最初产生的社会传到同时代的一个文明的儿女們的手中而不經过斗爭和流血（后来的許多同时代諸社会的接触就受到了这种斗爭和流血的破坏），那么我們从这里就可以瞥见到云中的彩虹，它低垂在一些文明的接触史上，在这些历史里互相发生接触的各个方面都是以世俗的身份来相见的。

三十二 同代文明之間相接触的戏剧性

(1) 接触的連鎖

当希罗多德在公元前五世紀从事于論述当时才发生不久的在阿凱米尼德帝国和欧洲大陆希腊境內許多独立的希腊城邦之間的斗爭时,他发现同时代諸社会之間的接触不是个别的而是連鎖的。他认为为了使自己的論述易于理解,就必須把它放在过去史实的背景中来处理,而当他从这个角度来观察問題的时候,他发现这次希腊和波斯之間的斗爭不过是偶有联系的一系列同类性质冲突中的一次最近的事件而已。被侵略者不会滿足于仅仅保卫自己,如果他的自卫胜利了,他就会轉入反攻。毫无疑問,希罗多德历史著作最早的几个篇章对于现代的老于世故的讀者是頗有趣味然而很少說明問題的,因为它的情节是建立在一連串叙述許多絕代美人被誘拐的故事上。由于腓尼基人誘拐了希腊的爱娥,这就使仇恨开始产生(如人們在希腊人的传說中所了解的那样);希腊人就誘拐了腓尼基的欧罗芭来进行报复;接着希腊人又誘拐了科尔奇斯的米娣亚;特洛伊人誘拐了希腊的海伦,于是希腊人就圍攻特洛伊城来报仇。这些故事看起来都很荒唐,“事情很明显,如果这些女人本人不愿意,她們是不会被誘拐的”,无論如何,帕力斯至少不能把他的情妇带回家;同时也很明显,如果特洛伊人能够把海伦交出来的話,他們也情愿这样做而不会去忍受十年圍城之苦。至少,这

些传說就是从这种冷冰冰的理性分析中产生的，这种理性就是希罗多德的許多可爱的特性之一。总之，在希腊人发动特洛伊战爭的时候，阿利斯代替阿芙罗蒂成为事变进程中的主神；同时，无論我們对这一系列的誘拐行为抱怎样的怀疑态度，我們应該承认希罗多德把希腊和腓尼基之間的接触作为包括希波战爭在內的一連串接触中較早的一次接触，这就显示了他的深刻的洞察力。

我們在此无需重述我們对直到波斯战爭为止的具体的一連串事件的看法，但是我們必須立即追溯一系列的直到希罗多德以后时代的进攻和反攻，并且看看究竟能得到怎样的結論。①

波斯人侵略希腊所遭受的駭人听聞的失敗仅仅是侵略者自食其果的第一遭。最后的报应是馬其頓的非力普王决定征服阿凱米尼德帝国以改变整个局势；亚历山大大帝在执行他父亲的政治遺命方面获得了惊人的成就，并且揭开了一出新戏的第一幕，与此相反，色尔西斯在执行他父亲大流士的政治遺命方面却慘敗了。亚历山大在公元前四世紀毁灭阿凱米尼德帝国以及罗馬在公元前三世紀毁灭迦太基帝国后，希腊社会就获得了对其邻国的統治权，这种統治权远远超出了公元前六世紀希腊冒险家的最大野心和美梦，这批人曾經为了做生意航海到塔喜什或者在埃及或巴比伦充当僱佣兵。但是亚历山大以后的希腊侵略活动的惊人发展引起了东方被侵略者方面的反击；这种反击的最后成功逐漸恢复了长期被破坏的那种平衡，这种平衡的恢复是可以从亚历山大渡过达达尼尔海峡一千年之后他的业績被原始穆斯林阿拉伯人摧毁殆尽一事来說明，这些阿拉伯人通过一系列的快速进攻解放了从叙利亚

① 对希罗多德理論的更多的討論，见这一部分最后的注解(第289—292頁)。

直到西班牙（包括西班牙在內）的原属古代叙利亚的所有的領土，这些領土在公元七世紀之初还是在罗馬帝国或它的西哥特继承国家的統治之下。

由于在阿拉伯哈里发的形式下重建了一个包括从前阿凱米尼德和迦太基两个帝国領土的叙利亚統一国家，这一連串的接触本来可以結束。不幸得很，替一个曾經遭受希腊侵略的叙利亚社会报仇雪恨的阿拉伯人并不滿足于仅仅把侵略者从它侵占的土地上赶走。他們继續重犯大流士的錯誤，他們并沒有找到任何借口足以說明他們所据有的边界綫是守不住的，而且为了免被攻击，必須把边界往前推移，这些阿拉伯人就发动了反攻。公元673—677年和公元717年阿拉伯人越过托罗斯山脉这条天然边界綫围攻君士坦丁堡；公元732年他們越过比利牛斯山脉这条天然边界綫入侵法兰西，在下一世紀，他們渡过海洋的天然边界綫去征服克里特島、西西里以及阿普利亚并且在西方基督教世界从罗尼河到加利利阿諾河的地中海沿岸建立了桥头陣地。这些瘋狂的侵略活动終于給他們带来了恶果。

中世紀西方基督教世界的潜在能力被公元八、九世紀的穆斯林侵略者所激发，他們的反响爆发后就表现在几次十字軍上，而这些十字軍接着又引起了被侵略者通常会进行的那种反击。經过薩拉丁和在他以前和以后的其他的伊斯兰卫护者的努力，法兰克十字軍終被逐出叙利亚，奧斯曼人完成了希腊东正教徒的未竟之功，还把他們从“东罗馬帝国”全境驅逐出去。当鄂图曼帝国的皇帝、征服者美赫麦德第二（統治时期：公元1451—1481年）竟其毕生之力終于在解体的希腊东正教世界里建立了一个伊斯兰教統一国家，于是在均势上停止冲突的机会又出现了——但又被放弃了。正

象八世紀和九世紀的阿拉伯穆斯林毫无理由地侵入法兰西、意大利和其他西方基督教国家的領土并引起以十字軍形式出现的一个强烈的但終于失敗的中世紀西方的反攻一样，在十六世紀和十七世紀土耳其穆斯林也毫无理由地进行侵略，他們推进到多瑙河并直搗西方的老巢。这一次西方的反击就具有更新奇、更可怕的形式了。

鄂圖曼的新月沃地的两个尖端对西方基督教世界所采取的包圍攻势足以說服西方人宁愿放弃他們在地中海这条死胡同里的土地而把他們的精力用于征服大西洋，这样就使他們成为世界的主人；从一个二十世紀中叶的观察家的眼里看来，西方这种不太成功的反应似乎引起了一个或几个相对的反应。我們从誘拐爱娥和欧罗芭的故事說起已經走了一大段路，但是还是沒有走到尽头。

（2）多种多样的反应

我們对許多接触所作的考察，或者更加明显的是我們对于作为那些連續类型之例証的接触的連鎖所作的考察表明，在每一个接触中常常一方面是进攻者而另一方面是一个在进攻下的受害者。但是，这些名詞带有道德上的鑒定意味，因此我們最好还是使用在道德上不偏不倚的名詞：行为者和反应者；或者我們可以使用在本书前面部分慣用的那些名詞：挑战的方面和应战的方面。我們现在的目的就是对被挑战的社会所产生的种种反响和反应进行研究和分类。

我們完全可以料想到，最初的行为者的进攻是如此猛烈，以致受打击的一方未能进行任何有效抵抗就被征服或者被消灭了。无疑地，这就是許多原始社会不幸和文明社会接触而遭到的厄运。这

些社会已成过去，就象近代西方人登上毛里求斯島以后，渡渡鳥就絕种了一样。其他一些比渡渡鳥来得幸运一些的，只能不引人注意地勉强生存在人类的“动物园”里或者是被保留下来，只有人类学家才会对他們感到兴趣。但是我們研究的还是文明，我們已經有理由可以怀疑是否有任何文明遭受到这种厄运，例如象中美和安地斯山区的那些脆弱的、显然是不可挽救地分崩离析的文明。經过漫长的虽生犹死的生活，它們可能又复兴起来，就象古代叙利亚社会在古代希腊社会压迫下沉淪了一千年以后又重新出现并且恢复了它的生命史一样。

我們在考察一个被攻击的文明所采取的反应的各种交替的形式时，首先要考察原来引起它們的那些行为的同类的反应，在同类的反应中最显著的形式就是以暴力还击暴力。例如，受到侵略性的伊朗穆斯林黷武主义侵害的印度人和东正教徒还击的方式就是把自身也变成黷武主义者。这种形式就是錫克人和摩訶剌佗人反击蒙卧儿人的形式，也是希腊和塞尔維亚的民族主义者反击奥斯曼人的形式。历史上充滿了这种例子，一个在軍事上居于劣势的方面由于掌握了进攻者的軍事技术就得以进行同类的还击。据說俄国沙皇彼得大帝当他的軍队在納尔瓦被瑞典的查理第七击敗时曾經說过：“这个人将教会我們怎样去打敗他”。他是否真的說过这些話是无关紧要的，因为事实本身足以說明問題；事实是：查理教了，彼得学了，于是查理被打敗了。

继承彼得式政权的共产党人比彼得大帝更前进了一步。俄国的共产党人并不滿足于掌握在第二次大战期間和战后相继成为俄国的西方敌人的德国和美国的工业技术和軍事技术，他們創造了一种新的战斗方式，这就是用精神战来代替老式的用物质力量进

行战斗的方法，在精神战中使用的主要武器就是“意識形态”的宣传。共产主义在世俗的武力政治中当作新式武器使用的宣传工具并不是它的新近的使用者凭空創造出来的。它首先是由高級宗教的传教士們所泡制的，以后又被近代西方社会的店老板們采用以达到推銷的目的。

虽然共产党的宣传工作对当代西方商业宣传中的耗費巨資以及探听行情的辛劳并不会有所改进，但它所企图达到的結果却是既与商业宣传不同又远为重要，而它的确也达到了目的。共产党的宣传表明自己有能力喚醒西方灵魂饥渴的人們的长期潜伏着的热情，这些人如此渴望得到对人类生命不可或缺的面包，以至于貿然吞下了共产主义給他們的“道”而沒有間一下这个“道”是上帝的“道”或者是反基督者的“道”。共产主义号召基督以后的人們摆脫对一个已被“正当地”否定了的来世烏托邦的“幼稚的”向往，而应該把他們对一个“不存在的”上帝的忠誠轉向在眼面前的人类，为了向人类效劳，他們应該竭尽全力去工作以便实现地上的天堂。事实上“冷战”是物质武器的挑战所引起的宣传方面的反应，同时这也并不是陈旧的軍事挑战所引起的非軍事反应中的第一个反应。

当西方人提醒自己——如果他需要这种提醒的話——这种意識形态的宣传不过是一个用物质武器武装到牙齿的帝国主义强国武庫中的輔助武器时，共产主义俄国的“精神”反应对西方人在精神上就变得不那么动人了。我們将继續探討那些完全不用暴力对付暴力的例子，如果认为这种例子在道德上比其他方式来得高超也是不正确的。在这种情况下，我們通常会发现下述情况：若不是充分使用暴力的方式成为不可能，就是虽使用了暴力却遭到了失敗。

对軍事挑战的和平反应的最突出的例子是古代叙利亚社会在阿凱米尼德时代对巴比伦世界的包圍，这种包围之产生是由于成为一个統一国家的統治者的伊朗蛮族在文化上发生了轉变。这些在收服伊朗人心方面击敗了巴比伦征服者的叙利亚文化使者，既非軍事冒险家也非商业冒险家;他們是一些“被逐出本土的人”,亚述和巴比伦的軍事領袖放逐他們的目的是使他們永远不能重建他們可爱的以色列或犹大的軍事上和政治上的权势；他們的統治者的打算本身被証明是正确的。在巴比伦軍人手下的古代叙利亚战敗者最后把主动权从他們的压迫者手中夺回的那种回击，是他們的压迫者所始料不及的。这些压迫者們根本沒有考虑到从文化方面进行反击的任何可能性，因此他們亲手把他們的战敗者安放到一块文化的传教场地上，假如不是由于违反这批流放者的意愿而强制地把他們安置到那块地方,他們是永远不会到那里去的。

叙利亚人为了致力于在周围的异邦人中間散布其文化影响，为了保持叙利亚社会的完整性，就发生了叙利亚人一群群地散居各地的情况。在犹太和其他被連根拔起的民族的历史里，同样的目的更多的表现于把本身和外界隔絕的相反的政策上；为了对付欺压而把自身和外界隔絕起来的办法是反作用的另一个类型，这种反作用产生的角度和它所回答的那个作用是不同的。这种“孤立主义”的政策,当它被一个領土恰好是一个天然堡垒的社会所采取时，它就会以一种最簡单的形式出现。当一个和外界隔絕的日本社会第一次和工业化以前的西方发生接触时，它对葡萄牙入侵者的反作用就是这样的,大約在同一个时候,阿比西尼亚人也在他們的山国里用同样的方式成功地反击了葡萄牙人的入侵。对于一个已經消亡的古代印度社会的密教大乘的化石說来，西藏高原同样

也成为一个难以接近的堡垒。但是物质的孤立主义加上地理因素的协助所完成的任何功績从历史方面看来是不能和心理的孤立主义相比拟的，这种心理的孤立主义是散居体对它的生存所产生的威胁的一种反击；因为一个散居体所遇到的地理环境不但对它无所帮助相反会产生一种威胁，这就是說把它放在自己的邻人的支配之下。

这种孤立主义完全是一种消极的做法，虽然它有时也获得一些成就，一种更为积极的其他的反作用也常常伴随而来。如果实行它的人們不能够同时在經济方面特别有效地利用从提供給他們的各种經济机会中取得成果，散居体的心理孤立主义在它的实际生活中将是不可能的。散居民族用以人为地代替巩固的边界和强大的武力的两种主要办法就是一种几乎是不可思議的掌握經济的才能和謹飭地遵守传統律法的一点一划。

那些受到外来强国的冲击力量的打击但还沒有淪于流散四方的絕境的社会，也曾經采用过从文化方面的反击来回答暴力的办法。在奥斯曼人統治下的信奉东正教的非伊斯兰教居民以及蒙臥儿人統治下的信奉印度教的非伊斯兰教居民都很成功地用笔杆反击了那些舞弄刀枪的人。征服了印度和东正教国家的穆斯林被他們过去喧赫的武功所蒙蔽，以至于看不到历史的下一章的眞相，在这一章里，他們的王国被分割，并且給法兰克人夺去了。那些过着牛馬不如的生活的非伊斯兰教居民却預见到西方未来的胜利而适应了这种新的秩序。

但是所有这些在上面研討过的对暴力的挑战所采取的非暴力的反应方式，比起創造一个高級宗教的无比和平而又无比积极的反应是大为逊色的。古代希腊社会对它的同时代的东方諸社会的

冲击所得到的回答就是西貝利崇拜、伊細斯崇拜、太阳神教、基督教和大乘佛教等的出现；古代巴比伦社会对古代叙利亚社会的軍事冲击的結果产生了犹太教和拜火教。不过这种宗教形式的反应已經超出我們目前研究的范围，我們目前研究的是一个文明在回答另一个文明的挑战时所可能采取的各种不同的反击方式；因为一旦两个文明相接触而給一个高級宗教的出现提供根据的話，那么这位新演員的登场就意味着一出新戏的开幕，而这出戏的角色和情节都是和以前不同的。

三十三 同代文明之間相接触的后果

(1) 进攻失敗的后果

同代文明相接触的后果，对双方說来，都不免是个騷乱——哪怕是在情況最順利的时候，譬如一个正在生长阶段的文明成功地击退了外来襲击的时候。最典型的例子，就是古代希腊社会击退了阿凱米尼德帝国进攻的后果。

这次軍事胜利的第一个显著的社会后果就是它刺激了古代希腊文明，在这一刺激之下，古代希腊文明在其活动的各个方面都突然繁荣昌盛起来。然而不出五十年，同一接触的政治后果却成了一场灾禍。古代希腊对这一场灾禍始則求免不得，继則补救无方。古代希腊在薩拉密斯战后受到的这场政治失敗的根源和薩拉密斯战后古代希腊文化的蓬勃成就的原因相同——这就是雅典的灿烂勃兴。

在本书上文中我們曾注意到，在和波斯大战以前的时代，古代希腊曾完成了一項經济改革。通过这一改革，它可以不必扩张領土，只要以分工和互相依賴的新的經济制度来代替过去每一城邦都是一个經济自主单位的局面，就可以維持它那日益增加的人口。在这一經济改革中，雅典起了决定性的作用；但是这个新的經济制度，如果不被安排在相应的新的政治制度的組織中，是无法維持下去的。公元前第六世紀結束以前，某种政治統一的方式，就这样成

为古代希腊世界的最迫切的社会需要；解决的办法，看来好象不是靠梭伦和拜西斯特拉特斯的雅典，而是要靠齐隆和克利俄密尼斯的斯巴达。

不幸得很，当古代希腊面对着危机，眼看大流士决計要把古代希腊的欧洲部分，象亚洲部分一样放在他的阿凱米尼德帝国的統治之下时，斯巴达却让雅典去独出风头，結果，急需統一才能得救的古代希腊就为这一对旗鼓相当的对立的救主所困苦。跟着发生的是雅典-伯罗奔尼撒战爭及其一切后果。

这种政治上两极化的困难境况，也就是古代希腊世界的继承者——东正教国家——在它誕生之时，对于以阿拉伯哈里发形式重建起来的叙利亚社会打了一个更惊人的胜仗后所遭到的命运。紧接在公元673—677年阿拉伯人企图攻取君士坦丁堡之后，当安那托利亚軍团和亚美尼亚軍团开始爭雄互相残杀时，东正教国家几乎陷于自杀状态。由于利奥三世和他的儿子君士坦丁五世两皇帝的天才，說服了对立的两个軍团，放弃內爭，一起加入了一个統一的东罗馬帝国，由于东罗馬帝国呈现为死而复兴的帝国，真正打动了双方的效忠心，这才挽救了形势。但是这种喚起阴魂的办法，并不是一个沒有后患的拯救之道；叙利亚人利奥把一个絕对极权主义国家的重担加在一个初生的东正教国家的头上，这就給这个社会的政治发展造成了不幸的、而最后終于是致命的轉折。

如果我們现在看看历史上进攻失败的后果，不是胜利的应战者的例子，而是失败的进攻者的例子，那么我們就会发现，此中引起的挑战就更加严重了。

例如赫梯人在公元前十四和十三世紀过度致力于征服埃及的亚洲领土的失败的企图，結果自己变得极端衰弱，終于淹沒在米諾

斯后期民族大迁移的浪潮中，仅仅作为化石化了的社会的人群残存于托罗斯山脉的两側。西西略特的希腊人侵略腓尼基和伊特拉斯坎竞爭者的失败，結果也陷于政治上瘫痪的状态，尽管在艺术、思想活动方面还沒有残廢。

(2) 进攻胜利的后果

(甲) 对于社会体的影响

在本书的前面部份我們已經考察过，在同代文明的接触中，如果进攻者的冲击通过其文化輻射力而成功地滲入被侵略的社会体，通常說来，这是証明了接触的双方已經处于解体的过程中；我們也已經考察过，解体的标准之一就是社会体的分裂：一面是一些已失去創造性而仅仅是統治者的少数人，另一面是无产者，这些无产者在道德意識上同那些过去是領袖而现在只不过是“主人們”是离异不和的。这种社会分裂，在一个社会的文化輻射正成功地滲入一个邻近社会体时，往往是已經发生了；这种总是不幸而又往往是不愿意有的成功，它的最显著的后果就是下面一种社会征象：内部无产者的离异問題更加恶化。

无产者，即使在一个社会中是个純粹本土的产物，本质上总是一个麻煩的因素；如果再加上一批外来的人口，使它的数目增加，使它的文化类型多样化，那么，麻煩的情形就要显著的加深了。历史上有許多例子，說明一些帝国不愿意增加它們的外来无产者，以避免增加他們手里的問題。罗馬皇帝奥古斯都有意不让他的軍队把边界扩张到幼发拉底斯河以外。哈普斯堡的奥地利帝国，无論在十八世紀或后来在第一次世界大战的前半期德国打胜仗的时候，都不愿意把它的边界向东南推进，免得在它那已經够复杂的人口

上再加一批斯拉夫人。美国在同一次大战之后，用了完全不同的方法达到同样的目的，这就是通过1921年和1924年的条例大大减少它所允許入境的所謂海外移民的数目。在十九世紀，美国政府当初是抱着一种乐观的看法——一位犹太小說家伊·臧威尔給它取个别名叫做“坩堝”政策。这就是說，认为所有的移民，至少来自欧洲的移民，都会很快地被轉变为“彻底的”爱国的美国人；而且美国的广闊土地，从工业上讲，还是人口稀少的，因此，大可以根据“越多越好”的原則，对所有的人都欢迎。第一次世界大战后，一个比較黯淡的看法占上风了，觉得这“坩堝”有濫用过度的危险了。当然，排斥外来无产者的肉体是不是就能保証排斥外来无产者的思想——日本人所謂的“危险思想”——这是另一个問題；事实証明这是不能保証的。

一个进攻胜利的文明所付出的社会代价乃是在进攻者的社会的內部无产者的生命泉流中滲入了异族犧牲者的文化，以及离心离德的无产者和所謂少数統治者之間早已存在的道德上的鴻沟的相应扩大。罗馬諷刺作家朱味那尔在公元第二世紀的初期就注意到了叙利亚的奥伦梯河流入泰伯河的問題。近代西方社会已經把它的影响遍射到全球，这就不仅仅是小小的奥伦梯河，而是那浩大的恒河和长江注入泰晤士河和哈得逊河，而多瑙河則掉轉方向，把罗馬人、塞尔維亚人、保加利亚人、希腊人的皈依者的文化土壤，堆积到上流維也納的已經溢出来的“坩堝”中。

胜利的进攻对于一个被侵略的社会体来說，其影响就更加复杂了，而危害也并不稍减。一方面，我們会发现，一个文化因素，在它的本土的社会体內本来是无害或是有利的，但是在它所闖进的另一个社会体中，却很容易产生意外的、极大破坏的作用。这个规

律总結为一句諺語：“一个人的营养是另一个人的毒物”。另一方面，我們将发现，一个孤立的文化因素，一旦成功地在一个被侵略的社会內扎了根，它就有把同源的其他因素带进来的傾向。

这种外移的文化因素侵入一个异族的社会环境所产生的危害作用，我們在上文里已經看到了許多例子。譬如說，我們看到了西方世界的特殊的政治制度的冲击强加于其他各种社会的一些悲劇。西方政治思想的主要特点在于它把地理上的接近这一个自然界的偶然事实作为政治上結合的原則。在西方基督教社会誕生之初，这一个理想曾經出现于西哥特地区，使散居当地的犹太人不得聊生。等到近代西方文化影响的强大浪潮把这个特殊的西方政治思想带到地球上的各角落，西哥特地区所受到的蹂躪也就开始蔓延于西方基督教世界以外的地方了；由于民主的新精神对于区域性國家的領土主权的旧制度产生了影响，现在这种西方的特殊政治思想的作用就越加强烈了。

我們都知道，到1918年为止的一百年間，語言上的民族主义曾經如何瓦解了多瑙河畔的哈普斯堡王朝。这种政治地图的剧烈修改曾給予前波兰-立陶宛联合王国下的各被压迫民族以吉凶参半的短暫的政治解放，这个联合王国曾于十八世紀末遭到了哈普斯堡、霍亨索伦、罗曼諾夫三帝国的瓜分。1918年，这三个帝国崩潰以后，夸大狂妄的波兰的企图，想重新建立1772年的国界，作为波兰民族生存空間的藩籬，便引起了立陶宛人、烏克兰人的激烈抵抗，因为远在1569年組成的那个超民族的共同体中，他們不是波兰人的屬民，而是波兰人的同伴。由于語言上的民族主义的罪恶精神所激起的这三个民族間的不共戴天之仇，在后来的年月中，始則为1939年俄德的瓜分开辟了道路，終則飽經慘痛，为1945年建立

的俄罗斯共产主义暴政开辟了道路。

一个传統的西方制度在西方世界的东欧边区过度細致的应用所造成的混乱，还比不上同样的民族主义的病毒在鄂图曼国家內所产生的影响那么悲惨；因为无論是十八世紀波兰-立陶宛的不合实际的放任政治或是奥地利哈普斯堡王朝的痙攣性的开明专制，作为一个可行的政治制度来解决一些地理上交錯相处的社会集团間的共同問題，其价值是远不及鄂图曼的教区制度的；因为由地理上交錯相处的各社会集团所組成的一个共同体，在习慣和职业上的接近是超过西欧的地区隔开的民族的。把鄂图曼的教区生吞活剝地变成为异域形式的那种具有独立主权的民族国家，这一些激烈办法，在上文中已經提到过，这里不再重复了。这里要提的只是英印帝国分裂为互相敌視的印度和巴基斯坦两个“民族”国家和英国的委任統治地巴勒斯坦分裂为互相敌視的以色列和約旦两个国家所带来的惊人的残酷結果，都証明了一旦西方的民族主义观念侵入这种社会环境——即过去在教区制度下可以共同生活，尽管在地理上相互交錯的社会——其結果乃是非常有害的。

文化因素，一旦离开了原有的适宜的組織而被介紹到一个异族的社会环境，往往会发生一种破坏性作用，这种作用也可以从經济方面得到例証。例如，外来的西方工业化的道德敗坏的影响在东南亚就特别显著。在这些地方，由于咄咄逼人的西方經济企业所促进的外来的工业革命，使一些还沒有經过社会鍛炼的社会集团，在为其經济熔炉招募人身燃料的过程中，硬形成了一个地理上的混合体。

“在近代世界里，經济力量到处使資本和劳动、工业和农业、城市和农村之間的关系紧张起来了；而在现代的东方，尤其紧张；因为在那里，

在种族这一条綫上还有着相应的分裂。……外族的东方人，不只是欧洲人和本地人之間的緩冲者，而且也是本地人和近代世界間的障碍。效率崇拜在东方土壤上建筑了一座庞大的西方摩天楼，而以本地人充当其底层；大家住的是一个地方，而这摩天楼却是另一个世界，是本地人无从高攀的近代世界。在这个多元經济里，比在西方世界本身，竞爭更为剧烈。'在这里，物质主义、理智主义、个人主义、經济目标的集中追求，比在种族单一的西方国家，来得都更为全面、更为絕对；一种完全沉湎于交易和市场的情况，一个以买卖作为唯一課題的資本主义世界，比一个人所能想象的所謂資本主义国家中的資本主义还要典型得多，因为資本主义国家毕竟是由过去历史逐漸成长起来，同这个过去还有着千絲万縷的联系'。①……因此，这些属国，尽管表面上好象都沿着西方路綫改变了，事实上是改变成一种經济組織，仅仅为了生产而不是为了社会生活。中世紀的国家就这样突然地变成为一个近代工厂。"②

我們的文化輻射和接受的第二个"法则"是：在輻射的社会体中已經建立起来的文化类型有一种傾向把在传播过程中被分割了的各种文化因素在接受的社会体中重新組合成完整的文化因素而重新伸张自己。这种傾向必須和被侵入的社会进行抵抗的反对力量作斗爭；但一般說来，这种抵抗所能做的仅仅是延緩了这一过程而已。这种坚持到底的艰巨的滲入过程，終于把米甸的围攻大軍全部引进了被围攻的以色列防地。自然，这一痛苦的奇迹，其令人

① 柏克："二元論起源的經济学說"（Boeke, Dr. J. H.: De Economische Theorie der Dualistische Samenleving, in De Economist, 1935），第781頁。

② 斐尼发尔："东南亚的进步和繁荣"（Furnivall, J. S.: Progress and Welfare in Southeast Asia. New York 1941, Secretariat, Institute of Pacific Relations），第42—44頁。本节大略描繪的图景在該书第61—63頁有更为詳細的叙述。

惊訝之处，不在于針孔的阻碍，而在于駱駝的决心。入侵的各种文化因素并不象人們所想象的那样可以彼此分割，而是“一个跟着一个来的”。

哪怕表面上最細微最无害的外来文化因素，一旦允許它滲入，結果就会是这样。对于这一点，被入侵的社会并不是看不到的。我們曾經提到过历史上的某些接触，在那些接触中被入侵的社会曾經成功地击退了入侵者的进攻，不让它取得哪怕是暫时的逗留；这种不妥协的閉关政策，难得取得了胜利，而在另一些情况下却遭到了失败。我們把这种政策叫做狂热主义，这一名称渊源于古代堅决拒絕希腊文化、完全不許它存在于“圣地”的犹太教狂热者。当时犹太教狂热者的精神特色是感情的、直觉的；但是作为一个政策，也很可以根据冷靜的理智而予以貫徹。后者的典型例子就是日本和西方世界的隔离，这是由丰臣秀吉和他的继承者德川幕府在五十一年間（到1638年为止）經过成熟的考虑而逐漸貫徹的。更可惊异的是：在一个远僻落后的阿拉伯国家里的一位旧式統治者的脑子里，居然也具有同样的敏感，感觉到一个入侵的外来文化类型中的各种因素本来都是相互联系的，因而通过同样的思維达到了同样的結論。

在1914—1918年的世界大战期內，英国的亚丁保护国的部份領土曾被薩那的伊瑪目·亚哈雅所占据；在二十年代里，英国派了一位使者到亚丁，想劝說伊瑪目和平地归还这块領土。伊瑪目和英使者的談話尖刻地說明了理智派的狂热主义者的想法。在一次最后的会见中，在英国的这位使节显然达不到原定的使命以后，他为了要把話題轉到別处，恭維了伊瑪目的新式軍队的威武外表，看看伊瑪目对这种恭維頗为开心，他就继續說下去了：

"我想您也准备采用其他的西方制度吧！"

伊瑪目笑一笑說："我不准备。"

"眞的嗎？这倒有意思。請問您的理由？"

"我想其他的西方制度我是不喜欢的，"伊瑪目說道。

"眞的？什么制度，举个例子看？"

"呃，譬如議会吧，"伊瑪目說。"我要自己就是政府。来个議会，可能怪討厌的。"

"說到这个，"英国人答道，"我倒可以告訴您，議会代議制的責任內閣并不是我們西方文化不可缺少的部份。您看意大利，它就取消了議会制度，而它照样是西方列强的一員。"

"还有就是酒精飲料，"伊瑪目說道。"我不要看这东西介紹到我国来。僥幸得很，目前我們这里几乎还不知道酒精是什么。"

"当然是这样，"英国人說；"不过，提到这点，我也可以对您說，酒精也不是西方文化的必不可缺的附属品。看看美国吧。它不喝酒精了，而它也是西方列强之一。"

伊瑪目又笑一笑，好象表示不必多談了："无論如何，我不喜欢議会、酒精，以及这一类的东西。"

这故事的眞意在于，伊瑪目具有洞察事物的慧眼，而意志还显得軟弱。伊瑪目让他的軍队采用西方的初步技术时，他已經引进了初看似是渺小而結果却很重大的事；他已經开始了一个文化革命，使也門人終究会不得不穿上整套现成的西方服装来遮盖他們的裸露的身体。

如果伊瑪目当初曾会见到了圣雄甘地——他的同时代的一位印度政治家兼圣者，甘地是会把这些話告訴他的。当甘地号召印度人回到用双手紡織棉紗的老办法时，实际上是想指出一条路来摆脫西方經济罗网的显而易见的糾葛。但是甘地政策的本身是以

两个假定为根据的；如果这个政策达到了它的目的，这两个假定最后一定会被証明是正确。第一个假定是：印度人愿意承受这一政策所要求的經济牺牲；自然，他們是不愿意的。即使在这一点上甘地沒有失望，但是第二个假定的虚妄也会使他的政策落空。这第二个含蓄的假定是：甘地誤解了入侵文化的精神本质。甘地把晚期的西方文化看成为仅仅是世俗的社会結构，此外别无其他；他认为在这一社会結构中，科学技术代替了宗教。他显然沒有想到，他很熟练地运用的政治組織、宣传等等各种现代方法，就和他所反对的紗厂一样都是"西方式"的。还可以更进一步說，甘地本人就是由西方送来的文化輻射的結果。把甘地的"心灵力量"解放出来的精神事件，正就是印度教的精神和体现在教友派生活中的基督福音的精神在他的灵魂深处的接触。圣人的甘地与尙武的伊瑪目，处境是完全一样的。

在文明的一般接触中，只要被侵入的一方沒有阻止住輻射进来的对手文化中的哪怕仅仅是一个初步的因素在自己的社会体中获得据点，它的唯一的生存出路就是来一个心理革命。放弃犹太教狂热者的态度，采取相反的希洛德的战术，学习以敌人自己的武器和敌人战斗，这样做或許能拯救它自己。奥斯曼人和近代西方晚期的接触就是一个例子。阿布德·阿·哈米德二世勉强接受最低限度西方化的政策終归失败了，而凱末尔的全心全意的最高限度西方化倒带来了一条切实的生路。一个社会想把軍队西方化而让其他方面保持原样，这是空想；这在彼得式的俄国、十九世紀的土耳其和美赫麦德·阿里的埃及都得到了証实。因为不仅是一个西方化了的軍队需要西方化的科学、工业、教育、医药；就是軍官本身也受到了一些和专业无关的西方思想——如果他們出去留学学

习本行知識的話，那就更其如此。这三个国家的历史都出现了由一批軍官为領导的“自由主义的”革命的怪现象。俄国在1825年有“十二月党人”的革命；埃及在1881年有阿拉比領导的革命；土耳其在1908年有統一与进步委員会的革命。前两者都失敗了，最后一个虽沒有失敗，但不到十年也遭到了毁灭。

（乙）灵魂的反应

（i）非人化

从同代文明接触的社会后果轉到它的心理后果时，我們为了方便起见，仍然分别討論行动者和反应者、进攻者和被攻者两方所得到的結果。我們最好还是先考察行动者所受到的影响，因为它是接触中的发起人。

胜利地滲入异族社会体的那些采取攻势的輻射文明的代表者，往往沉迷于法利賽人的驕傲自滿，他們感謝上帝使自己与众不同。少数統治者往往把从被征服的异族社会体中征募到自己的內部无产者里的新兵卑視为低人一等的“芻狗”。这种特别驕傲自滿的心情的报应，也是特别含有諷刺味的。胜利者对于那些暫时处于其支配之下但同样是圓顱方趾的人視为“芻狗”，这就无形中証实了他想否定的那道眞理。这道眞理是：在造物者的眼中，所有的灵魂都是平等的；任何人企图抹杀别人的人性，唯一的結果是自己失掉了人性。不过，各种非人道的表现，其恶劣程度并不都是一样的。

一个进攻胜利的文明，如果它的文化类型是以宗教为主导的組成因素，那么它所表现的非人道的程度是最輕的。在这种社会里，否认芻狗的人性往往以否认其宗教地位的形式出现。統治者若是基督教，就把他叫做沒有受洗礼的异教徒；統治者若是伊斯兰

教,就把他叫做没有受割礼的无信仰者。同时,努狗的低劣地位是可以通过宗教上的改信而得到医治的;在許多场合下,胜利者曾尽力实现这种治疗目的,即使是违背了他們自己的利益。

在中世紀基督教世界的造型艺术里,教会的普照能力曾經表现于把礼拜初生基督的三賢人之一画成一个黑人;在掌握了航海术从而侵入了所有其他人类社会的早期近代西方基督教国家的实践中,教会普照众生的同样的意义也表现于西班牙和葡萄牙的征服者乐于不顾"肤色"的不同而千方百計地和轉宗的特兰托罗馬天主教的信徒来往、甚至通婚的誠意中。征服了秘鲁和菲律宾的西班牙人,宁可传播他們的宗教而不传播他們的語言,他們把被征服民族的本地語发展成为传播天主教的仪式和典籍的工具,从而賦予这些本地語以抵抗純粹西班牙語的能力。

西班牙和葡萄牙的帝国締造者在这种宗教信仰上表现的誠意,早有穆斯林行之在先了。穆斯林从一开始就不分种族而和皈依者通婚。其实,还不止于此。伊斯兰社会从古兰經的經文中承袭了一条訓规,即承认一些非伊斯兰宗教,认为尽管这些宗教还不够完滿,却也包含了部份的神灵眞理的启示。得到这种承认的,开始有犹太人和基督徒,后来也遍及于拜火教徒和印度教徒。但是穆斯林对于自己宗教組織內部的逊尼派和十叶派的分歧,就完全沒有提高到这个比較开明的水平;他們在这里所表現的行为是和基督徒——无論是"早期教会"的,还是"改革时期"的——同样恶劣的。

得势者否认失势者的人性,表现为更恶劣的形式是:武断认为在一个社会里——即在脫离了传統的宗教蛹体,把所有的价值轉入世俗化的一个社会里——失势者的文化是不足道的。在第二代

文明的文化侵略史中，所謂希腊人和“蛮族”的区别，其意义也就在这里。在晚期的近代西方世界里，这种文化上的人类二分法，表现于十八世紀法国人对待北美洲印第安人的态度上，也表现于他們在十九世紀对待馬格里布人和越南人的态度以及在二十世紀对待撒哈拉沙漠以南的非洲黑人的态度上。荷兰人对待印度尼西亚的馬来人，也采取了同样的态度。罗兹曾經想在說英語和荷兰語的南非洲人的心中燃起同样的文化理想，他制造了“三比西河以南一切文明人权利平等”的口号。

由于1910年联邦成立之后，狭隘的、极端的在南非出生的荷兰人的荷兰民族主义的爆发，这种理想的火花在南非洲却被扑灭了；这种民族主义既不是根据文化也不是根据宗教，而是借口种族的优越性，压制南非国民中的班图人、印度尼西亚人和印度人。另一方面，法国人却想尽办法，把他們的文化信念貫彻到政治方面。例如在阿尔及利亚，自1865年以后，一切信奉伊斯兰教的本地人都可以取得充分的法国公民权；唯一的条件就是要接受法兰西民法的管轄，包括該民法中的关鍵部份，即凡是取得充分的法国公民身份者都当然必須遵守的身份法。

法国人决心要对于成功地学习了法兰西式的近代晚期西方文明的人們打开一切政治的和社会的大門。他們貫彻这种理想的誠意可以由一个事件上看出来；这个事件伸张了法国的荣誉，对于第二次世界大战的結果有相当的影响。那是1940年6月法国战败的时候，究竟是維希政府还是战斗法国运动能够取得法帝国的非洲領地的拥护，成为一个关系重大的問題。在这个时候，法国的赤道非洲乍得省省长是一位非洲黑人种的法国公民；这位黑种法国公民，由于接受了法国文化，充分执行了他的职責，决定支持战斗

法国运动，使这个一向仅仅以伦敦为基地的运动，在法帝国領土上取得了第一个根据地。

以文化标准划定得势者和失势者的界綫，就象宗教标准一样，尽管可非議之处甚多，但并沒有在人类的这两方之間划出一道不可逾越的鴻沟。"异教徒"可以通过改信越过这条界綫；"蛮族"可以通过一种考試越过这条界綫。当得势者不是把失势者叫做"异教徒"或"蛮族"，而是叫做"土著"的时候，这就是得势者在他的下坡路上迈出了决定性的一步。把异族社会的成員賤称为"土著"，这是得势者武断认定失势者完全沒有政治和經济的地位从而否认他們的人性。得势者把他們叫作"土著"，也就是无形中把他們看为与未开垦的新大陆的非人类的动物或植物一样，而这种新大陆是等待着人类的发现和占領的。在这一前提下，这些动植物簡直就可以被視为需要根除的虫鼠野草，或被当做自然資源而予以保存和利用。

在前文中，我們曾經提到在某些时期統治了定居人口的那些欧亚游牧人群中有过这种丑恶哲学的典型老手。鄂图曼帝国締造者把人看成野兽家畜的邏輯就象法国帝国締造者把属民看成"蛮族"的残忍、傲慢的邏輯一样；比起鄂图曼治下的过着牛馬不如的生活的非伊斯兰居民，还沒有得到解放的法国属民固然生活得好得多，但是下面一个情况也是事实：經过奥斯曼人的牧放人群的牧人訓练成为人类牧狗的人类家畜，他所能得到的发展才干的机会，可以比一个法国官員或作家所开化了的非洲人的际遇更为光采一些。

在近代晚期，西方社会向海外发展的先鋒——讲英語的新教西欧人，最严重地犯下了游牧帝国締造者把人視为"土著"的这种

罪恶；在这旧罪重犯中，最恶劣的特点就在于他們更下降了一步，而做出了奥斯曼人所沒有做过的事：他們把土著叫做“劣等人种”的子孙，来加强他們否认土著的政治經济地位的論断。

在得势者汚辱失势者的四个恶名之中，以劣等人种这一恶名最为恶毒。理由有三：第一，“异教徒”、“蛮族”、“土著”等名称固然是侮辱性的名称，但仅仅是否认这个或那个个别的人性以及这个或那个相应的人权，而劣等人种的名称却是无条件地全部取消失势者的人的資格。第二，这种人类种族二分法和宗教、文化、政治經济的二分法不同，它在人类中間筑下了一道不可逾越的鴻沟。第三，种族的恶称，和宗教、文化的界限不同（虽然在这一点上和政治經济的歧視相似），它所根据的标准是人性中最肤浅、最瑣碎、最无意义的方面——皮肤的顏色和鼻子的形状。

(ii) 狂热主义和希洛德主义

当我們轉到考察被侵略一方的应战时，我們发现他們似乎要在两条相反的行动路綫中有所选擇。对于这两条路綫，我們已經发现并在本书的各部分使用过取自“新約圣經”故事中的两个名称。

当时希腊文明在社会活动的各个方面对犹太人逼得很紧。不管到哪里，变不变成为一个希腊人的問題，沒有一个犹太人能够逃避或漠視。犹太教狂热者一派是由人民組成的。他們的情感冲动是要尽力避开敌人，退隐到固有的犹太传統的精神堡垒里去。他們的信仰受到一种信念的鼓舞：只要恪守祖宗的传統，不让一步，他們就可以从自己精神生活上排他性的泉源中取得一种神力，把侵略者击退。另一方面，希洛德一派却是由一些拥护一位机会主义政治家的人們所組成的。这位政治家是出生于新近建立的瑪喀比王国的一个非犹太人的省份；他的伊于密阿血統加上他个人的天才

使他对問題的看法少一些偏见。这位希洛德王的政策是一个明智而切实的意图：就是要向希腊文明学习对于犹太人所必需的东西，使犹太人可以武装自己，保持力量，在一个无可逃避的希腊化世界的环境中，取得一个多少安适的生活。

在希洛德之前，早就有犹太人采取了希洛德的办法。在亚历山大大帝去世不久，亚历山大港正发展成为坩堝城市的初期，它的犹太移民区就采取了自愿希腊化的路綫。甚至在犹太的山区，大祭司約书亚-耶孙（也是希洛德一派的一个标准政治家）在公元前160年就已經勤勤恳恳地忙于犹太教狂热者所謂的魔鬼的工作。他引誘他的青年同事在希腊的体育场恬然无耻地暴露身体，或把希腊的闊边低頂帽戴在头上；这种作法，一时曾引起犹太教狂热者的反抗，詳情都記載在"瑪喀比传"内。公元70年，罗馬人劫掠耶路撒冷，并沒有能消灭犹太人的狂热主义；公元135年再度劫掠耶路撒冷，也沒有能达到目的。拉比·約翰·本·撒該奋起应战，为犹太人訂下了一套严格固定的制度，使他們具有一种消极坚持的心理状态，从而使犹太人在政治上无能为力的散居体的脆弱躯体中，仍能保持其具有特色的自治体的生活。

然而，犹太人不是被希腊文明的挑战划分为希洛德和犹太教狂热者两派的唯一的古代叙利亚社会集团，而古代叙利亚社会也不是被希腊文明划分为这样两派的唯一的东方文明。公元前二世紀，西西里的叙利亚人的农庄奴隶中許多次狂热者的起事，与后来的帝国时代一批皈依了希腊文明的希洛德派的叙利亚自由民流入了罗馬城的例子恰成对照。相反地，古代叙利亚社会里的富裕而世故的阶层（希腊的少数統治者准备同他們进行社会合作）的希洛德主义，遭到了犹太教以及其他叙利亚高級宗教的共同行动的对

抵，这些高級宗教都参加了在精神上无意义而且褻瀆神圣的狂热者的辛勤工作，充当一场世俗文化斗爭的工具。拜火教、景教、人神一性教和伊斯兰教都随着犹太教之后，走上了危害精神的途径，离开了宗教的正道。但最后这三个墮落的宗教終于以希洛德式的行动賠償了他們那种狂热者的錯誤，把希腊哲学和科学的古典著作都譯成为它們的教会文字。

如果现在我們看一看表现于那些和中世紀西方基督教社会相接触的社会中的心理反应，我們将发现最彻底的希洛德主义的老手要算过去信奉异教的斯堪的納維亚的蛮族侵略者。他們由于一个最早期的和最显著的西方文化的胜利而变成了解說和宣传西方基督教生活方式的諾曼人。这些諾曼人在查理曼帝国的高卢族中心地带建立了继承国家，不但接受了讲罗曼斯語的本地人的宗教，而且也接受了他們的語言和詩歌。当塔叶費（一位采用法国人姓名的諾曼行吟詩人）为了鼓舞那些踏进哈斯丁斯战场的騎士們而高声歌唱时，所唱的歌曲并不是北欧的臥尔松蛤传說而是法兰西語的罗兰之歌。远在征服英国的威廉用高压手段在他以武力取得的那些僻远落后的省份提倡一种新生的西方基督教文明之前，其他的諾曼冒险家早就在世界的另一部份着手于扩张西方基督教世界的地域，使东正教和达尔·阿尔·伊斯兰在阿普利亚、卡拉布里亚和西西里站不住脚。更奇怪的是，斯堪的納維亚人一向留居本地，却也完全采取了希洛德派的态度，接受了西方基督教文化。

北欧人对于外来文化所表现的这种接受态度，并不限于对西方基督教世界的文化。拜占庭和伊斯兰的艺术和制度也影响了西西里的諾曼人；爱尔兰的奥斯特曼人和赫布里底群島的北欧移居者也沾染了远西方基督教的凱尔特文化；征服了德聂伯河和涅瓦

河流域的斯拉夫蛮族的俄罗斯的那些斯堪的納維亚人也采取了东正教的文化。

在中世紀西方基督教世界所接触过的其他社会中，希洛德式的和狂热者的冲击是比較均衡得多的。例如有达尔·阿尔·伊斯兰对于十字軍的反抗态度，却也有西里西亚的亚美尼亚人神一性教徒（西方基督教生活方式的皈依者）的諾曼精神的希洛德主义，在某种程度上和前者对抵。

这两种对立的心理反应，也可以在东正教世界和印度教世界与入侵的古伊朗穆斯林文明的分别接触史中看到。在鄂图曼帝国統治下的东正教社会主体中，大多数人堅持信仰他們的祖传的宗教；为了保持教会組織的独立，他們甘愿付出接受外来政治統治的代价。但是这种狂热主义甚至在宗教方面也遇到了部份的抵消势力，因为少数人由于社会和政治的动机变成了穆斯林；更多的人則在虽属細节而仍然是重要的方面屈服于希洛德主义，学习征服者的語言，仿效他們的服装。印度教徒对于蒙臥儿帝国的反应，大致类似；但是在印度，皈依統治者的宗教的情况，更为广泛，尤其是在东孟加拉的那些社会底层、新近皈依印度教的异教徒中更为广泛；这些人的后裔，到了二十世紀，就組成为巴基斯坦的那个隔离东于部的一个省。

同代文明和近代西方相接触的大致情况，已在前面有专章評述。如果我們用目前这种心理观点重新考察一下，我們会发现在所有那些接触中，狂热主义和希洛德主义这两种对立的冲动始終是互为交替或彼此冲突的。远东社会里的日本，可以說是特别明显的例子。經过一段希洛德主义的早期試驗以后，当德川幕府断絕了日本和西方的关系时，日本人就进入了严格的、成功的狂热主义

阶段。不过，仍然有一小部份希洛德主义者坚持要做秘密的基督教徒，他們仍然暗中坚持他們的被禁止的外来信念达二百多年之久，直到1868年明治維新以后他們終于有可能再公开信教。但在此不久前，曾經有另外一个日本的希洛德式的潮流加强了他們的力量；这些新的秘密的研究者，通过荷兰文，秘密地学习世俗化的近代晚期西方的新科学。明治維新以后，这一个新派的希洛德主义控制了日本的政策，产生了震惊世界的結果。

然而这是整个希洛德式的最后阶段嗎？在这里，我們选用的两个对比名詞，其中一个是含有两面性的，也許两个名詞都有两面性。就狂热主义来說，目的是很明显的。它是要“拒絕希腊人的可怕的贈品”。但是拒絕的手段是各种各样的：从瑪喀比人所用的公开战爭的积极方式到自我孤立的消极办法——无論是象日本那样通过封鎖边境的政府行动，或是象散居体的犹太人那样，通过私人企业来維持一个特殊民族特性的个人行动。至于希洛德主义，它的手段是很明显的：它是伸开双手欢迎“希腊人的贈品”的，不管这贈品是宗教还是发电机。但是問題在于：目的是什么？就那些最彻底的希洛德主义者——如斯堪的納維亚人，北欧人或諾曼人——而言，目的是要和遭遇的文明完全打成一片；尽管这目的也許是在无意識中追求的，可是至少是有效地达到了。諾曼人是以惊人的速度經历了轉教、領导地位和消亡各阶段的。这种情况在中世紀西方史上是常事。我們在前面一章內曾經引証了当时一位观察者威廉·阿普利亚的詩句：

Moribus et linguâ, quoscumque venire videbant,

Informant propriâ, gens efficiatur ut una.

“誰到他們的旗下，都归化于他們的习慣和語言；結果就是种族混

合。”

但是希洛德主义者的目的是否都是这样呢？如果我們对于希洛德王的政策解說得正确的話，那么这位希洛德主义的始祖英雄是錯誤地认識問題了(就象我們在考察其他事例中所指出的一样)：他以为服了一剂希腊文明的順势疗法的药就可以保証犹太人的生存。无疑地，近代日本的希洛德主义，与其說是采取了諾曼人的办法，不如說是更接近于希洛德王的主张。近代日本政治家們认为除了可以把日本变成为一个西方式强国的技术革命以外，沒有什么能够使日本社会保持其独立的完整性；这也就是說，他們想用希洛德式的手段来达到狂热者的目的。我們这看法，可以由1882年的誥令中得到証明。通过这誥令，一个正在进行技术上西方化的日本政府，却建立了神道国教的正式組織，利用恢复起来的佛教以前的偶象崇拜，作为把现存的日本民族、社会和国家予以神化的工具。原有的一个古老的崇拜，认为皇室是太阳女神的神圣后裔。现在的办法就是把这一古老崇拜的象征再恢复起来。这种崇拜提供了一个世袭的、集体的神作为大家此地此生崇拜的对象，而这神的化身永远是当朝的皇帝。

初看来，我們这两个互不相容的名詞不过是个簡单的二分法，在使用上本有一些困难，到了实际应用时，这些困难就更明显了。例如，我們对复国派的运动，应当如何予以分类呢？这个运动已經引起严格保守传統仪式的狂热者的不滿；在他們看来，犹太复国派胆敢擅自发端并使用武力以肉身回到上帝所应許之地，这是犯了不恭于神的罪过，因为回到应許之地一事，須由上帝作主，到适当的时候当然会实现。同时，这个运动也招致了希洛德式的同化派的反对，他們认为把犹太人看作“特殊民族”是一种非理智的想法，

他們甚至或多或少接受了近代晚期自由主义的主张，认为犹太人的信仰就象其他信仰一样，是一个曾經有其用途的蛹体而已。

二十世紀的两位最伟大人物——列宁和甘地——对我們是同样难于理解的人物。就象古罗馬的把守門戶的两面神一样，他們都是面朝两个方向的。从他們的著作中可以摘出千篇一律的、冗长的辱罵西方文明及其事业的文句，但是他們的学說却充满了西方传統的种种因素：列宁的学說充滿了渊源于馬克思的唯物主义的传統；甘地的学說充滿了乔治·福克斯(George Fox)的追随者所传布的基督教传統。当甘地譴責印度的种姓制度时，他是在一个缺乏接受性的印度传教区宣传一种西方的福音的。

狂热主义和希洛德主义，作为被侵略社会的国家可能采用的两种互不相容的政策，除了在我們开始这一討論时提过的几个簡单(或許是过于簡单)的例子以外，似乎逐漸消失于自相矛盾的迷雾中了。但是我們必須記住，我們并不是把它們作为社会-政治的政策而予以討論，而是看作个人心灵上的反应而予以討論的。因此，我們可以把它們看作复古主义和未来主义两种互不相容的反应的例子；关于复古主义和未来主义，我們在前面談到在已經衰落并走向解体的文明中显示出来的"人类灵魂的分裂"时，已經考察过了。在那一段文字中，我們曾把复古主义解释为一种回到过去較幸福境界的企图；在混乱时期，这些过去境界离现世越远，就越令人深沉地回恋——或許反历史主义地得到理想化。这个解释显然是包括狂热主义在内的。在同一个地方，我們把复古主义的特点曾經說明如下：

"以上我們所研究的关于复古主义的实例，每一个都透露着一种失敗的气息，即使在沒有正面失敗的地方，实际上也給人以一种徒然之感；

这个理由也很容易指出。复古主义者之所以受人非难，便在于他的企图的本性永远是要調停于过去和现在之間……。如果他只顾恢复过去而不考虑现在，那么永远向前的生命的激流势必將他的脆弱的机制冲得粉碎。相反地，如果他要把怀古之幽情从屬于改造现在的事业，那么他的复古主义便將証明是一种騙局。”①

在那段文字里，我們曾把未来主义解释为：借跃入一个未知的和不可知的未来以逃避恼人的现在的企图；这个办法也不免自寻苦恼。至于希洛德主义，它是对于另一个社会的制度和风气的間接模仿；在最好的情况下，也不过是对一个可能并不很美妙的原型的肤浅的模仿；在最坏的情况下，却成为不协調的各种因素的一团矛盾混合。

(iii) 福音主义

談到文明接触的精神后果，历史所能給予的最后判断是否就是狂热主义和希洛德主义的自取灭亡呢？如果是这样，那么人类的前途不免可忧，因为我們不得不接受以下的結論：我們目前的文明事业是一个攀登不可攀登之高峰的不实际的企图。

我們还記得，这个伟大事业是由一个新开端出发的；在这个开端里，人性中的想象力、刚毅果敢、多才多智是被証明有力量可以克服那些阻碍着改变方向的許多困难；而改变方向，乃是人类在这种重要的历史阶段所要达到的目的。一个原始人多少年代以来由于他对守旧落伍的长辈和祖先的模仿行为，坚持一种爱庇米修斯的方向而停滞不前，现在却重新解放了他的普罗米修斯的活力，把这一个社会必需的模仿行为轉向为打开生路的一些具有創造性的

① 見本书中册第343頁。

人物。一个近代的探究者一定要問問自己，这个新做法究竟可以把这些原始的文化英雄的子孙带到多远呢？等到它的动力耗尽，这些子孙們是否能够通过創造性行动的再生，而引出潜藏的精神力量呢？如果不能，那么对于在文明发展过程中的尙未成熟的人来說，前途是黯淡的。

狂热主义者是往后面看的；希洛德主义者自以为眼光向前，而实际上是向旁边看，努力仿效邻人之所为。問題是不是只此而已呢？

眞正的答案也許是这样的：如果問題只限于文明历史的范围以內，可能結局不外如此；但是如果人对文明的努力只不过是人和上帝之間的永恒接触史的一章，那么結局就不仅于此了。象“創世記”里关于洪水的传說中所說的，亚当的后裔几乎被震怒的上帝完全灭絕，但是洪水泛滥之后的結局却是上帝对挪亚和他的全体获救的成員提出許諾：“凡有血肉的不再被洪水灭絕”。事实上，我們已經发现了复古主义和未来主义这两条失敗之路以外，还有第三条路的可能。

当生命受到由內部呈现的一些新的动力或創造性冲动的挑战时，那时的个人或社会并不是注定要在下列两条道路之間作徒然的抉擇：要么，固守上文所提到的那种畸形状态而失敗，要么，采取革命而灭亡。还有一条得救的中間路綫，在旧秩序和新方案之間取得相互調整，达到更高水平的和諧。这个过程，我們在討論文明生长的各章里，已經分析过了。

同样地，在文明的衰落已是既成事实，而生命受到文明衰落的挑战时，一个努力向命运夺回他的为生命而战斗的主动权的个人或社会，也并不是注定了必須在把现在完全跳到过去和完全投入未来之間，作同样徒然的选擇。这里，也有一条中間路綫，即通

过超然无我的行动而退隐，然后再以妙化的新姿而出。如果我們再次回顾一下公元一世紀的情况，回顾一下狂热主义者和希洛德主义者（对这两个名称我們已經賦予更广泛的內涵）在其中摸索出路的罗馬帝国的一个僻壤，如果现在我們不是把注意力集中在这两派而是集中在他們的同时代的另一集团上，那么，我們所用的这些抽象名詞也許可以取得一些具体內容。

保罗，文化上的孤立主义者，是作为一个法利賽人在一个非犹太教的塔苏斯地方长大的，并且在同时同地接受了希腊教育，成为罗馬公民。因此，狂熱主义者的道路和希洛德主义者的道路都摆在他面前；作为一个青年，他选擇了狂热主义。但是当他在大馬士革的路上见到了神异而抛弃了这条不合理的狂热主义者的道路时，他也沒有变成一个希洛德主义者。他得到了启示，采取了超出那两条道路以上的一个創造性的道路。他遍游罗馬帝国，旣沒有传布犹太教反对希腊文明，也沒有传布希腊文明反对犹太教，而是传布了一种新的生活方式，这种新的生活方式毫无偏见地兼容并蓄了两种对立文化的精神財富。文化界綫阻碍不了他那福音的前进，因为基督教会并不是同种文明（它的彼此接触者我們已經考察过了）所产生的新社会；它是一个异种文明的社会。

〔注〕“亚細亚”和“欧罗巴”：事实和空想

希罗多德在他的史书序言里，声称他从波斯方面获得了阿凱米尼德王朝进攻希腊人的动机的說法。据說，波斯人相信他們自己继承了一种血仇传統，他們认为自己負有为特洛伊城之被围和被劫而向希腊人报仇的义务。因而两次大战，特洛伊大战和波斯大战，都是欧亚两洲間不断世仇的历史事件。当然，就历史事实来看，波斯人是完全沒有意識到这种义务；他們沒有讀过荷馬的史詩，可能不知道特洛伊战争是怎么一回事，纵使这场战爭是历史事实的

話。也用不着說，希罗多德的記載是历史幻想，它假定同是“亚洲人”的特洛伊人和波斯人之間应有团結一致的心情。这种說法的无稽，就好象假定欧洲和美洲之間有了同样的历史世仇，因为柯蒂斯从前侵略了墨西哥，华盛頓就觉得有义务向欧洲报仇，正如大流士因为爱加米农的先前的侵略，因而就觉得有义务攻打希腊一样。

虽然如此，希罗多德的传說还是有其意义和重要性的，因为它使“欧罗巴”和“亚細亚”作为对立和爭雄的实体的看法传播开来。至今我們的地图上还保留着这种看法，把綿亘不斷的名叫烏拉尔山脉的沒有什么意义的山作为洲际界綫。希罗多德并不曾发明这个概念，因为远在公元前 472 年，在埃斯庫罗斯的悲剧“波斯人”中，“亚細亚”已成为波斯帝国的同义詞。不过，“欧亚之間的世仇”确是希罗多德作品中的一个一貫的和主要的主題；由于他的大手笔的影响，这个公元前五世紀的古代希腊幻想便流行于后世了。

“欧罗巴”和“亚細亚”本是希腊的两个传統地理名詞。有些富于想象力的希腊人把这两个詞从航海图上轉用到政論家的政治地图上、轉用到社会学家的文化区域的图解上，使这两个名詞的意义有了革命性的变化，于是便发生了上述的幻想。这是不幸而有的想象的成就。水手們把从地中海到黑海的航道的两岸予以区别，是很平常的也是很有用处的。自人类历史的开端直到写作本书之时为止，这一条航道，除了在公元前 547-513 年和公元前 386-334 年这两个短短的时期以外，从沒有和任何政治边界綫相一致过。至于說到把水手們的“大陆”和不同的文化区域等同起来，更是历史学家所不能証实的，他們不能发现相邻于博斯普魯斯海峽和赫勒斯庞海峽（并不比哈德逊河宽，也远不及亚馬孙河宽）两对岸的“亚細亚”居民和“欧罗巴”居民的文化，在任何历史阶段有什么显著的差异。

“亚細亚”这个名称，由希腊水手們用来指示他們在爱琴海活动范圍内出入的东面界限的大陆，是取自当时卡伊斯特河流域的一个泽地的名称；最近考古学的发现說明了在赫梯人的記載中有一个十三世紀的西安那托利亚的小国曾用过这个名称。

赫梯的名詞被介紹到希腊詞汇里的，可能并不限于“亚細亚”一例。一般揣測，在希腊語里作为“国王”解释的巴西里烏斯(basileus)一詞，显然不是希腊字，而是从赫梯的一位国王的名字比亚西里斯(Biyassilis)轉化出来的。这位国王在公元前十四世紀統治着幼发拉的斯河上的卡却米斯地方，也正是亚該亚的海盗們初次接触潘菲里亚海岸的时候。这一溯源如果是不錯的話，那么“巴西里烏斯”就和“克拉尔”(kral)有了同样的背景了。“克拉尔”在若干斯拉夫語里是“国王”的意思；一般认为这是从“卡罗拉斯大帝”(karolus Magnus)（別名查里曼）的名字轉化出来的。“欧罗巴”这一名詞的来源比較难于确定。它可能是腓尼基的“厄列布”（'ereb）一詞的希腊語变体；“厄列布”一詞（相当于阿拉伯語的 gharb）表示夕阳西下时黑暗的那一刹那。或者它不是腓尼基水手的航海术語的借用，而是希腊本地的詞汇，可能是和“海島”对照而言的“寬闊”的陆地(terra firma)的意思。它也許本是一位女神的名字，她的“面庞寬闊”，因为她是牛族的神。

无論如何，这两个名詞是水手区別大陆和島屿的两个名詞。他沿着大陆的亚細亚海岸或欧罗巴海岸向北航行，相継通过三个海峽——达达尼尔海峽，博斯普魯斯海峽和克赤海峽；但是当他經过最后一个海峽时，他就渡过亚速海而上溯頓河，到了河航的上流时，两个大陆对立的形势就不复存在了。从黑海以北的陆居人——无論他是欧亚草原的游牧者还是黑土地带（即由喀尔巴阡山东坡到阿尔泰山西坡）的欧亚农夫——看来，亚細亚和欧罗巴的区分，就沒有什么意义了。

欧罗巴和亚細亚的二分法，是近代西方从希腊世界接受过来的最沒有什么用处的一个遺产。一般課本把俄罗斯分为“欧罗巴的俄罗斯”和“亚細亚的俄罗斯”，虽然沒有什么意义，但是可能也沒有产生什么害处。至于“欧罗巴的土耳其”和“亚細亚的土耳其”这种同样的分法，就引起了許多混乱的思想。各种文明区域之間的眞正界綫是和这种古老传說毫不相干的。倒是欧亚(Eurasia)这一詞是一个沒有問題的地理眞实。欧亚这块地方旣广闊又不規則；为了我們的方便，我們可以把它分成若干个次大陆。在这些次大陆中，由

于喜馬拉雅山脉的界綫，印度得到了最明显的界分；毫无疑問，另一个就是欧洲了。但是欧洲的陆地边界，不象印度那样，与其說是軍事界綫，不如說是門檻或地区，而且事实上它是远在烏拉尔山脉以西的。

第十部 文明在时間上的接触

三十四 复兴的概况

(1) 序言——"文艺复兴"

法国作家德雷克魯斯（公元1781—1863年）大概是第一个人使用复兴①（再生）这一名詞来說明已死的希腊文明在某一特殊时間和地点对于西方基督教社会所产生的影响，即在中世紀晚期对于北意大利和中意大利的影响。已死文明对现存文明的这种特殊影响，在历史上不只这一次。我們采用这个名詞作为这种现象的总称，并对这些现象予以考察，但不准备考察得过份詳細。就希腊文化在文学艺术范圍内（这一名詞的通常用法只限于这一范圍）通过和拜占庭的学者相接触而到达意大利来說，自然，这不是和一个已死的文明在时間上的接触，而是和一个现存的文明在空間上的接触，因而这是属于本书前面曾經討論过的題目。再者，当"希腊越过阿尔卑斯山"、意大利的文艺复兴影响了法国以及阿尔卑斯山以北的西方各国的艺术和文学时，就其来自同时代的意大利而不是直接来自"古代"希腊来說，这也不是严格意义上的复兴，而只能

① 据"牛津英文辞典"，英語初次使用这一名詞是在1845年，是M. 阿諾德(Matthew Arnold)开始把原来的法文 la renaissance 英語化，写作"renascence"。

說是一个社会的先进部分把它的所得传遞給了同一社会的另一部分，所以这是属于“生长”的題目，在本书的第三部已經討論过了。但是这些邏輯区別也許过于細致，实际上也許很难区別、也許无須区別什么是和一个已死社会直接接触的“純粹”复兴，什么是刚才所指出的某种“混杂”复兴。

在我們深入研究各个复兴問題之前，我們还必須注意到，要把这些现象同现在和过去相接触的另外两种类型区别开来。一种类型是一个垂死或已死的文明和它的胎儿或婴儿继承者所发生的“亲体-子体”关系。对于这一問題，我們已經詳細討論过，可以把它看作一种正常而必然的现象，正如我們用亲子关系的比拟所暗示的。至于复兴，却是一个成长了的文明和它的久已死去的亲体的“阴魂”的接触。虽然这是常见的，但究属不正常，而且仔細察看一下也往往是不健康的。另一种必須与之相区别的现在和过去相接触的类型，是我們把它叫作复古主义的现象；这是指一个社会企图回到自己发展过程中的早先阶段而言，复古者自己就是属于这个社会的。

在现在和过去相接触的这三种类型之間，还有一点必須弄清楚。在亲体-子体的关系下，相接触的两个社会很明显地是处在不同以至相反的发展阶段中。亲体是在其年老昏聩中的解体的社会，而子体却是一个新生的、哇哇哭啼、吃饱了吐奶的婴孩。此外，复古的社会是对与己不同的一种状态发生了爱慕；不然，为什么复古呢？而另一方面，一个开始复兴的社会，多半是召喚起亲体社会在发展阶段上和自己现在所达到的发展阶段相同的那一时期的阴魂。就好象汉姆莱特可以选定他在城堞上遇见的鬼魂：或者它是“銀灰色胡須”的父亲，或者相反地，是和他年龄相等的父亲。

(2) 政治思想和制度的复兴

中世紀晚期，古代希腊文明在意大利的复兴对于西方的影响，在政治方面比在文学和艺术方面更为久远。此外，在政治方面的表现，不但比文艺方面为持久，而且还先于文艺方面。在伦巴第各城市脱离了主教的管轄而由对市民負責的官員委員会来管理的时候，希腊政治制度的复兴就开始了。希腊城邦制度在十一世紀的意大利的复兴，由于意大利文化輻射到西方基督教社会的阿尔卑斯山以北的地区而进一步对西方封建的君主国的人民发生了相应的影响。无論在初期比較狹小的范圍里或在后期比較宽广的范圍里，这个希腊阴魂的影响是相同的。表面上的效果是传播立宪政治的崇拜，那种政治后来采用了希腊的民主的称号，但是立宪的困难和失敗为同样是希腊式的专制人物开辟了道路，首先在意大利的各城邦，后来范围扩大而終于达到了更不幸的程度。

另一个希腊阴魂也出现于中世紀，当时查理曼大帝在公元800年的圣誕节在圣彼得教堂中受教皇利奥三世加冕为罗馬皇帝。那种制度在以前也有一段很长的历史，在这些阴魂似的帝王中，死心效法希腊而迂腐得最利害的要推鄂图三世（統治时期：公元 983—1002 年），他把首都迁到罗馬，当时这块地方是两个基督教社会領土交錯的公共场地。鄂图三世把自己置身于旧皇城中，曾經希望把已經在西方基督教社会里使用得磨損了的罗馬皇权的貨币，用拜占庭造币厂的坚固金属把它充实起来而得到巩固。象我們在另一段中所看到的，鄂图三世的試驗在他短命而死之后即告失敗，經过了两世紀多以后，却由霍亨斯多芬王朝的腓特烈二世这一天才人物，在順利得多的环境下，再次試驗而得到了极其惊人的效果。

許多世紀以后，卢梭把希腊文明的普鲁塔克式的解释予以通俗化。因而法国的革命論者就一直不厌不倦地暗中称道梭伦和来喀古士，而且把他們的妇女和执政官用所謂“古典式”的服装打扮起来。当拿破仑一世要把自己抬高到“总督”的职位以上时，就把自己称为“皇帝”而且把他的儿子和继承人封为“罗馬之王”；这种称号曾为中世紀西方“神圣罗馬皇帝”官职的候补者所采用，直等到他們在罗馬受教皇的加冕为止（这种圣职授予，在他們中有許多人是得不到的）。試問还有什么比这种事情更自然的呢？至于拿破仑二世（自称三世），他曾自己写过，或者叫人用他的名义刊行过一本該撒的传記。最后，希特勒为了对于一个阴魂的阴魂表示頌扬起见，把他在貝赫特斯加登的乡間别墅建筑在突出于腓特烈一世的有妖气的圣穴上面的巉崖上，并且接受了从哈普斯堡博物館里偸来的查理曼大帝的御物。

但是另有一个比較仁慈的阴魂徘徊于西方基督教君主政体的四周。当一个西欧人的君主由于得到教皇的加冕而成为罗馬皇帝的时候，也就是在公元800年的圣誕节上，宗教承认罗馬帝国在西方的正式复活，这在希腊史上是沒有先例的。不过那一天在罗馬举行的仪式却在公元751年在苏瓦松所举行的一次仪式中有过一个貼切的先例，当时那个叫做丕平的奥斯特拉西亚的宫相，由于教皇扎卡莱阿斯的代表圣逢尼非斯为之加冕和涂膏而成了法兰克人之王。这一种教会授职的西方仪式——在西哥特族的西班牙已成习惯——是圣經中載于“撒母耳記”和“列王紀”中的一种以色列人制度的复兴。大卫王由先知撒母耳为之授职，所罗門王由祭司撒督和先知拿单为之授职，是西方基督教国家里所有君王及王后加冕礼的先例。

(3) 法律体系的复兴

我們已經考察过，在十个世紀中而最后由查士丁尼完成其編纂工作的罗馬法，是經过长期和辛勤劳动精心推敲的，以便先是适合罗馬人民的需要，其后则适合整个希腊社会的需要；而这个罗馬法不久就因为原来預計由它来制約的生活方式的崩潰而很快地破产了——这不仅在希腊世界的西半部分是如此，即在其东半部分也是如此。此后，在法律方面也象在政治方面一样，继衰落的征兆而来的是新生的征兆。要使一个为现存社会提供一套有生气的法律的冲动，不是在复活罗馬法的任何行动中找到它的最初出路的，在第八世紀的时候，罗馬法高悬在当时人們的头上，就象挪亚的方舟高踞在已死的古代希腊文化的壮丽灵庙的屋頂上一样。东西两个新的基督教社会都表示眞誠相信基督教天启法首先要为所謂基督教人民制定一套基督教法律。然而在两个基督教社会里跟着这种新方案而来的却是一种复兴，首先是基督教社会从犹太人继承得来的包括在圣經中的摩西律法的复兴，其次是已經成为化石而存在于查士丁尼法典中的罗馬法的复兴。

在东正教社会里，在东罗馬帝国的两个叙利亚人締造者——利奥三世和他的儿子君士坦丁五世的共同統治时期，这种基督教的新方案，在公元740年頒布"基督教法律全书"的时候曾加以說明，这本法律全书是"有意企图运用基督教的原则来改变帝国的法律体系"。① 不过，一种新的基督教法律的誕生，几乎必然要继之以

① 伯利編吉朋著"罗馬帝国衰亡史"(Bury, J. B., in his edition of Edward Gibbon, The History of the Decline and Fall of the Roman Empire. London 1901, Methuen)，第5卷，附录二，第526頁。

犹太人法律的复兴，基督教会硬要把这种犹太人的法律装进自己的圣經的典籍中，恐怕是不聰明的，当然也是不十分幸福的。然而由叙利亚的皇帝們所創立的法律体系，不論是摩西的或基督教的，愈来愈証明其不足以应付拜占庭社会的日益复杂的形势，因此到了 870 年以后的年份里，馬其頓王朝的創立者巴息耳一世和他的儿子們及其继承者們发出通告說，他們"已經把埃苏利亚人(即前朝叙利亚皇帝)所頒布的愚蠢无用的东西完全予以废弃"。馬其頓的皇帝們既然內心輕視他們的前朝人物，就鼓起勇气从事于复兴查士丁尼法典的工作。在这样做的时候，他們自以为已經是眞正的罗馬人了，就象在建筑方面，十九世紀的哥特式建筑的复兴者自以为已經是眞正的哥特族的人了。但是困难的是，在一切复古或复兴之中，他們并沒有成为而且按事物的本性也不可能成为"眞品"。他們的不同于眞品很象都沙夫人蜡人館里的蜡人不同于通过旋轉栅門进去参观这些蜡人的人們一样。

在法律这出戏的剧情中，基督教的新方案被相继抬出来的摩西和查士丁尼的阴魂糾纏不休；这种剧情也同样演出于西方的舞台上，利奥·息勒斯这一角色是由查理曼大帝扮演的。

> "查理曼王朝的立法……标志着西方基督教国家的新的社会意識的出现。在这以前，西方王国的立法一向是旧蛮族法典的基督教补遗的性质。现在，才是第一次和过去完全割断，而由基督教国家自行制定他們的法律，这些法律包括教会和国家的社会活动的整个領域，而且把所有一切都归于惟一的基督教精神的准則。这既不是由日耳曼的先例也不是由罗馬的先例得到鼓舞的。"①

① 道松："宗教和西方文化的兴起"(Dawson, Christopher: Religion and the Rise of Western Culture. London 1950, Sheed & Ward)，第 90 頁。

然而，在西方基督教国家里就象在东正教国家里一样，摩西的阴魂紧跟在使徒和福音书著者的后面。

> "查理曼王朝的皇帝們根据'旧約'中列王和士师的精神，把法律交給全体基督教人民，把上帝的律法宣扬給上帝的子民。当查理开始执政的时候，卡托尔夫在写給他的信中說，国王就是上帝在地上的代表，并且劝告查理应当遵照'申命記'第17章第18—20节的告誡，把神圣的律法书作为治国的手册，'申命記'的这段經文晓諭国王应該从祭司們的书中抄录一本律法，常备在自己的手边并且經常誦讀，以便学习敬畏神并謹守遵行他的律法，免得他向弟兄們心高气傲而偏左或偏右。"①

然而在西方基督教国家里就象在东正教国家里一样，一个复活的摩西被一个复活的查士丁尼压倒了。

十一世紀时，于1045年由公家在君士坦丁堡設立的帝国法律学校，在西方基督教国家的波伦亚地方有了它的对手，这就是在該地自然涌现出来的一个专門研究查士丁尼法典的独立的大学。虽然在西方基督教国家里，一个复活的罗馬法毕竟不适合于支撑一个复活的罗馬帝国的目的，然而却大大适合于另一目的，即在西方土地上帮助早期希腊政治制度——独立自主的区域性国家的复兴。由波伦亚及其派生的大学培养出来的民法学家，沒有成为流产的西方"神圣罗馬帝国"的行政官，却成为有效的西方区域性独立国家的行政官；而他們的专业服务的效率是这种制度对潜在于西方基督教社会里原有的社会結构的其他一切政治組織形式取得进步性胜利的原因之一。

波伦亚的民法学家以行政官提供給意大利北部和中部的城

① 道松："宗教和西方文化的兴起"(Dawson, Christopher: Religion and the Rise of Western Culture. London 1950, Sheed & Ward)，第90—91頁。

市，这些人的能力使地方自治体能够推翻他們的貴族-主教而着手于市民自治政府的事业，同时，教规法学家在格雷田的教会法规集出版(1140—1150年)以后，就使波伦亚民法学院增添了一个教会法规姊妹学院。教规法学家对于区域性世俗国家的发展也有貢献，虽然他們的目的在于相反的一面。他們的实际成就确是对于历史的一种阴郁的諷刺。

也許有人說，罗馬教廷把教规法学家当作它和教皇制度的世俗对手——神圣罗馬帝国进行爭辯的工具，但是更眞实的情况是教规法学家占有了罗馬教廷。自从亚历山大三世(公元1159—1181年)以来，历届所有的大教皇以及填补他們之間的空缺的大多数次一等的教皇，都不是神学家(神的研究者)而是教规法学家(法律研究者)；亚历山大三世坚守了教会的堡垒来对抗腓特烈一世，英諾森三世(公元1198—1216年)使他的世界首先尝到教皇在政治范圍內的专制是什么意味，英諾森四世(公元1243—1254年)接触到了差不多和他自己一样蛮不讲理的"世界奇人"，逢尼非斯八世(公元1294—1303年)跟强大的英、法君主国发生了不幸的冲突。第一个結果是帝国的衰亡；第二个結果是教皇制度的敗落，从此一直到基督新教分离出去的巨变以后(不是以前)使它得以复兴之时为止，它始終沒有从它的守法主义把它拖累到道德和宗教上的信誉扫地之中恢复过来。帝国和教皇制度的衰落都在西方为区域性国家的前进清除了道路。

(4) 哲學的復兴

在这个領域里，在欧亚大陆的相对两端呈现出一对几乎是同时的复兴，这就是古代中国世界的儒家哲学在东亚文明的后裔——

远东社会里的复兴和古代希腊世界的亚里士多德哲学在西方基督教社会里的复兴。

第一个例子也許认为可以不必討論，理由是儒家哲学事实上并不曾随着产生它的社会一同死亡，只不过是渡过了一个蟄伏时期，而它的未死部分实质上談不到是"阴魂"的再出现。我們必須承认这种异議的理由，但是，請不必加以重視；因为唐太宗在622年重新建立了以考試儒家典籍的科举制度作为选取朝廷官吏补充人員的方法就代表了一种复兴的主要特点，而且这也說明了在政治領域里道家和佛家已經失去了代替儒家的机会这一事实，在古代中国晚期的間歇时期，当儒家由于其一心同体的統一国家的崩潰而威望低落时，道家和佛家曾經似乎能够取儒家而代之。

把大乘佛教徒的这种政治上的失败和基督教会在西欧取得政治机会并有所收获的成功对照一下，就可以得出这样一个結論：和基督教比起来，大乘佛教是一个政治上无能的宗教。在統一的晋帝国灭亡以后的三百年的最好一段时期內，大乘佛教所享受到的北中国区域性国家君主的爱护，对它来說，并不比在早一个时期所得到的貴霜的迦膩色迦皇帝的更有力的爱护有更大的用处。然而大乘佛教和儒家学說在远东的接触，一旦从政治方面移轉到精神方面，他們的几乎不流血的战爭的命运却戏剧性地顚倒过来了。在这个問題上，有一位现代的中国权威告訴我們"新儒家对于道教和佛教的基本思想比道教徒和佛教徒本身更能一貫坚守"。①

当我們从远东历史中的古代中国儒家哲学的复兴轉到西方基督教历史中的古代希腊亚里士多德哲学的复兴时，我們发现剧情

① 馮友兰："中国哲学簡史"(Fung Yu-lan: A Short History of Chinese Philosophy. New York 1948, Macmillan)，第318頁。

有另一种变化。新儒家哲学在精神上屈服于大乘佛教；而新亚里士多德哲学却是要把自己强加于基督教会的神学，依正式的基督教的观点看来，亚里士多德也不过是一个异教徒而已。在上述每一个事例中，得势的一方受到另一方的排斥，另一方沒有别的东西可以供献出来，只有它的內在的优点。在远东的事例中，一个有哲学意义的文官制度屈服于一种外来宗教的精神；而在西方的事例中，一个已經成立的教会屈服于一种外来哲学的精神。

在西方基督教社会里，亚里士多德的阴魂象远东世界里现存的大乘佛教一样，表现出同样惊人的知識力量。

"使西方文明成为希腊人的后裔和继承者的〔西〕欧的长于批評的才智和不断的科学研究精神，不是〔从罗馬的传統〕得来的。通常把这种新因素到来的日子，从〔意大利〕文艺复兴算起，而把古代希腊研究的复兴算在十五世紀，但眞正的轉捩点必須再往回推三个世紀。……在阿柏拉德（公元1079—1142年）和索尔斯巴利的約翰（約公元1115—1180年）的日子里，在巴黎，辯証的热情和哲学思辯的精神，已經开始轉变〔西方〕基督教社会里运用才智的气氛；并且从那时候起，高深的研究都受邏輯討論技术的支配——問題和公众辯論在很大程度上决定了中世紀〔西方〕哲学的形式，以致即使在它的最伟大的代表作品中也是如此。索尔本的罗伯特說，'从来沒有听說过一件事情完全不曾經过辯論的牙齿咀嚼过'；而每一个問題，从最浅显的到最深奧的，都必須經过这种咀嚼过程的趋势，不仅鼓励了应对敏捷、思想准确，而尤其能发扬长于批評和善于怀疑的精神。西方文化和现代科学得力于这种精神者很大"。①

① 道松："宗教和西方文化的兴起"（Dawson, Christopher: Religion and the Rise of Western Culture, London 1950, Sheed & Ward），第229—230頁。

亚里士多德的阴魂对西方思想的精神和形式都留下了这个永久的烙印，并对它的內容也产生过一时的影响；这里的痕迹虽然比較起来沒有那么长久，但是也相当的深刻，需要經过长期和辛苦的思想斗爭作为代价，才能最后把它消除。

"在宇宙的整个一幅画图中，〔从中世紀西方人的眼光看来〕，他們看到的亚里士多德比基督教为多。就是把这种学說在我們看来带有某种宗教意味的部分来說——如天体的体系，旋轉着的圓球，推动星球的神，元素按貴賤而分等級，以及天宇由不腐的第五种本质所組成的观点等，也得归功于亚里士多德和他的继承者的力量。誠然，我們可以說在十六世紀中应該推翻的是亚里士多德而不是托勒密，对于哥白尼学說阻碍最大的是亚里士多德。"①

到了十七世紀，当西方的本地知識界英才沿着"培根式的"路綫再度提倡研究自然界的时候，教会的神学已經跟亚里士多德的学說糾纏得这样紧密，以致布魯諾丧失了他的生命，而伽利略因为研究跟"新約"中的基督教毫无联系的科学异端而遭到了教会的責罰。

十七世紀以前，阿尔卑斯山以北的西方科学家和哲学家攻击經院哲学家，因为他們卑屈于亚里士多德——培根称呼他是"他們的独裁者"——而十五世紀的意大利古典学家攻击他們，則是因为他們的拉丁文不好。但是亚里士多德式的神学可以防御古典文学鉴賞家的鄙夷。不錯，这些批評家从那个有名的亚里士多德学派的学者邓斯·司各脫斯（Duns Scotus）的名字引伸出"学問落后者"（dunce）这一誹謗的名詞，这不是指一个无知无識的人，而是

① 巴特菲尔德："近代科学的起源"（Butterfield, H., The Origins of Modern Science, 1300—1800, London 1949, Bell），第21—22頁。

指一个热衷于一套已經过时的学間的人；但是，到写作本书的时候，該輪到古典学家了。在二十世紀，当自然科学和科学技术获得巨大成功的时候，所謂“学間落后者”似乎应当从一度占优势而現已衰微的“古典派”的残余中去寻求了。

(5) 語言和文学的复兴

一种活的語言主要是言語的一种形式，事实上語言这个詞是从拉丁語“舌”一詞的詞根而来，就足以說明了；至于文学好象是它的副产品。然而当一种語言和文学的阴魂从死亡中被喚起的时候，两者之間的关系适得其反。学习語言只是为了閱讀文学的一个痛苦的必要条件。当我們学习“vocative, mensa, 啊，桌子”的时候，我們并不是要学得一种新的詞汇，以便当我們的脚趾在黑暗中碰到了桌子腿的时候可以懂得怎样表达我們的感觉，而是初步走向閱讀維吉尔、荷累斯及其他拉丁古典文学的遙远目标。我們并不試图說这种語言，而且当我們学写这种語言的时候，也只是为了我們可以更好地欣賞“古代”名家的作品而已。

要重行占領一个久被遺弃的文学帝国，第一步工作是需要动員一个現存政治帝国的人力。文学复兴在其发軔时期的典型紀念物，是在一个君主的倡导之下，由学者們集体編纂的文学精华录、大全、辞典、辞书或百科全书；而倡导这种由学者們集体編纂出来的作品的君主，大多是一个复兴的統一国家的統治者，这个国家本身就是政治复兴的产品。属于这个类型的五个突出的代表之中——亚述尔班尼帕尔，君士坦丁·波尔非罗琴尼德，永乐，康熙和乾隆——后面四个都是如此。在搜集、編輯、注疏和刊行“已死的”古典文学的残存作品的这項工作中，复兴的古代中国的統一国家的

远东帝王們远远超过了他們的所有的竞爭者。

誠然，亚述尔班尼帕尔藏有古代苏未人和古代阿加德人古典文学的两所泥版图书館，这两所图书館究竟有多大，现代考古学家还不得而知。他們在尼尼微的遺址上进行发掘工作的时候发现了若干碑表，从而知道了亚述的这两大收藏館的聚散情况；因为在这个帝王学者死后，大概不到十六年，他的两所图书館的收藏物都在那个可恨的城市的废墟上流散四方了，那个城市是在公元前612年遭到攻击和劫掠的。亚述尔班尼帕尔的收藏品或許要比古代中国古典著作中儒家的典籍来得多，因为儒家的典籍不是容易地刻在柔軟的粘土上，而是在公元836—841年之間在唐朝的首都西安辛苦地刻在石头上面的；后来經过了一个世紀，才加了注疏印成了全部一百三十卷。但是我們有几分把握可以猜想得到亚述尔班尼帕尔的收藏品中的楔形文字在字数上远远不及明朝第二个皇帝永乐在公元1403—1407年間所收集的著作中的古代中国书籍的字数，因为这部书除目录不計外，不少于22,877卷，装成11,095册。把东罗馬皇帝君士坦丁·波尔非罗琴尼德（統治时期：公元912—959年）的希腊文收藏品跟这个比較一下，就显得微不足道了，虽然这个希腊文收藏品已經使西方人士感到吃惊了。

当我們从这些初步工作进展到学者們对于自己辛勤专攻的古典文学自負有模仿的作品时，我們只有让統計学家去决定，从公元622年中国重行制定以考試选取帝国文官到1905年废止这种制度时为止的这1,283年里，由这些应考人員所写的古文式的文章数目，比从十五世紀到写作本书时为止的这一段时間里，由西方学者和学生們所写的拉丁文和希腊文的詩文练习，究竟孰多孰少。但是說到眞正为了文学目的而运用复兴的古代語言，那么不論西方

或远东都比不上拜占庭的历史学家，包括象第十世紀的利奥·狄奥根和十二世紀的安娜·科穆宁这样的艺术大师，他們从阿提喀的希腊文共同語的复兴得到了文学表达的手段。

讀者或許会发现我們目前所談的文学复兴似乎独不适用于他脑子里首先想到的文学复兴——实际上是文艺复兴。誠然，在中世紀晚期，古代希腊文学在意大利的复兴主要是出于无組織的学者們的自发运动，虽然在达官貴人之中也未尝沒有象罗棱佐·美第奇这样的贊助人。情况大概是这样——虽然十五世紀罗馬教皇、尤其是教皇尼古拉五世（公元1447—1455年）的維护之力是未可輕视的。这个教皇雇佣了好几百个古典文学的学者和古代原稿的抄写者，他还以一万盾① 作为把荷馬著作譯成拉丁文的代价，并且收集了9,000册的藏书。然而，如果我們回想一下西方史的前一段过程，从"文艺复兴"时代推上去几个世紀，我們将发现有些事情跟我們所考虑的那些例子很相适合。我們将发现查理曼大帝，一个已死文明的統一国家的再造者，試图把自己跟亚述尔班尼帕尔、永乐和君士坦丁·波尔非罗琴尼德等排在一起。

在西方基督教社会里，对于古代希腊文明的文学复兴，最初的失敗的尝試是和西方基督教文明的誕生同时发生的。在第七世紀末，英国教会的組織得力于从伊斯兰所征服的东正教区域逃亡出来的一个希腊人，这就是塔苏斯的狄奥多拉大主教；而在西方，古代希腊文化复兴的提倡者是一个諾森伯里亚人，可敬的比德（公元673—735年）。另一个諾森伯里亚人，約克的阿尔琴（公元735—804年），把种籽带到了查理曼大帝的宮庭之上，并且在这个运动

① 荷兰銀币名。——譯者

沒有被从斯堪的納維亚吹来的一陣蛮族狂风在它未成熟时把它毁灭以前，它的培养者不仅已經开始使希腊文学穿上了拉丁文的服裝复活起来，而且也学得了一点希腊文的皮毛。阿尔琴竟梦想，有了查理曼大帝的支持，他可以在法兰克王国喚起雅典的阴魂。这是一个轉瞬即逝的幻象；当西方基督教社会开始从所謂"第九世紀的黑暗中"复兴的时候，出现的不是希腊古典文学的阴魂，而是"亚里士多德和他的哲学"① 的阴魂。在阿尔琴的幻象实现以前，經院哲学派的那些世紀还要反复出现。

如果我們现在停下来考虑一下，为什么阿尔琴和他的朋友們的希望要耽擱这么許多世紀，我們就会发现在本书前面部分所研究的空間的接触和我們现在所考虑的时間上的接触是有所不同的。空間的接触是在空間的冲突，而冲突常是偶然的事。軍事上的勇武、或航海方面的新技能、或使大草原变为干燥的方法可能是一些和文化无关的原因引起了一国对另一国的攻击，而在文化上得到了象我們所叙述过的后果。另一方面，时間上的接触(一种复兴)是一种喚魂术的行为，即召喚阴魂；而喚魂者是不会喚起阴魂的，除非他已学会那套伎俩。换句話說，一个西方基督教社会是不能接待一个古代希腊文化的阴魂或客人的，除非它自己的房屋已經适宜于接待来客。古代希腊的藏书在物质上是永远存在的，但是不能被人有效果地翻开，除非西方人已經能够閱讀它的內容。

例如，即使在西方黑暗时代的最黑暗时期，也从来沒有一个时候西方基督教社会在物质上缺少維吉尔的作品或沒有足够的拉丁

① 这就是乔叟在他的总引里所說的"牛津的学者在他的床头"所有的或者想要得到的。

文知識来解释他的文句。然而至少有八个世紀，即从第七世紀到整个第十四世紀，維吉尔的詩不能为即使是最有天才的西方基督教学者所理解，如果拿我們对理解的标准来說，理解就是抓住維吉尔所要表达的意义的能力，这种意义也就是和他有同样想法的同时代人以及后来一直到圣奥古斯丁这一代人所正确理解的意义。甚至但丁——古代希腊文化在意大利复兴的第一道曙光首先照到他的精神上——所看到的維吉尔的容貌，也不是历史上的維吉尔认为是他自己的本来面目，而是象奥弗斯那样庄严的神話中人物。

同样，西方社会从来不曾缺少由希腊晚期的学者波伊細阿斯（公元 480—524 年）譯得很好的亚里士多德哲学著作的拉丁文譯本；然而从波伊細阿斯去世以后的六百年內，即使最聪明的西方基督教学者也不理解他的譯品。最后，当西方基督徒准备接受亚里士多德的哲学时，他們却兜了一个圈子通过阿拉伯文的譯本而得到了他。波伊細阿斯把他的亚里士多德著作的拉丁文譯本送給第六世紀的西方基督教社会，就好象一个慈爱而判断不当的叔父，在他侄子的十三岁生日，把埃略特先生的詩集送給他。那个侄子把书略为翻了一翻之后，就把它放在他的小图书室的最阴暗的一角，而且显然把它完全忘了。六年以后——以个人自童年至成年的时期来說，这相当于六个世紀的压縮——那个侄子在牛津大学讀书，又碰到了这些詩，发生了爱好，就到勃拉克韦尔书店里买了一本，及至假期回到家里，他确实感到很惊奇，因为同样一本书老早就插在他的书架上了。

維吉尔和亚里士多德的作品是如此，貯藏于拜占庭图书館里的应該成为意大利的古代希腊文化复兴的主要营养的希腊文学名著，也是如此。西方基督教社会至少从十一世紀起已經和拜占庭

世界有密切的接触。在十三世紀的前五十年，法兰克战胜者实际上占領了君士坦丁堡和希腊。那时候文化上却一点也沒有发生这样的事情；因为在西方，“古典文学”还是“不投俗好的逸品”。可以补充說明，这些接触是敌对的接触，不能使西方人对于拜占庭收藏的希腊文学发生好感；但是也得說清楚，在十五世紀，当“文艺复兴”的全盛时期，政治和教会方面接触的敌对程度也并不輕。然而在文化上的影响所以如此不同，其理由是很明显的；一个已死文化的复兴，只能发生于当子体社会的文化水平已經提高到它的前輩在創造那些现在成为复兴的对象时所达到的水平。

当我們研究一下在西方社会和在中国文学复兴消灭的时候，我們发现它能保持自己的势力不受动摇，除非它被一个以近代西方文明的姿态出现的有力的外来侵入者所推翻；这个近代西方文明在十七世紀时俘获了西方基督教社会的灵魂，而在十九、二十世紀之交，抓住了中国的灵魂。西方社会曾独力和古代希腊的阴魂搏斗而不受外来的干涉；但是十七、十八世紀之交的小册子战爭，也就是斯威夫特所称的“书的战斗”，以及爭論者在这些小册子里辯論的“古代人”和“现代人”各有优点的問題，却指出了风势吹向哪一方。所爭的問題似乎在于，究竟是听任西方文化吓得呆若木鸡、只是追慕和效法“古人”而弄得癱瘓无力呢，还是应該向前进入一个未知的境界，而把“古人”留在后面。这样提法，这个問題只能有一个合理的答复，但是这个問題本身要求一个先决問題，这就是追慕和效法“古人”——我們可以把它叫做最广义的“现代西方的古典教育”——究竟实际上是否束縛“现代”的发展。

对于这个問題的答案显然是对“古人”有利的，而且有意义的是，在研究古代希腊文化的先鋒中，象彼特拉克和薄伽丘这样一些

人，同时也是意大利白話文学发展中的主要人物。古代希腊文学研究的复兴非但沒有妨碍白話文的进步，反而使它得到了新的动力。伊拉斯謨之精通西塞罗的拉丁語，并沒有誘使他的西方朋輩放弃他們对自己祖国語言的文学的培植。文化上的因果关系，例如，英国在十六世紀对古代希腊文化的研究和同一世紀末年英国的詩学以空前的光輝怒放，两者之間的文化上的因果关系是很难估定的。是不是莎士比亚的“不大懂拉丁文，更不通希腊文”有助于他的戏剧的写作呢？誰說得出来呢？也許有人以为密尔頓的拉丁文和希腊文太多了，但是，如果他既不用拉丁文也不用希腊文，我們就会既沒有“失乐园”也沒有“力士参孙”。

(6) 造型艺术的复兴

一个已死文明的这种或另一种造型艺术在其继承者的历史中复兴起来，是普通现象。我們可以举几个例子，“古王朝”的雕刻和繪画的风格，在它衰落以后两千年，到了公元前第七和第六世紀，在塞易斯时代的埃及世界才得到了复兴；古代苏末的柱座浮雕的雕刻风格复兴于公元前第九、第八和第七世紀的古代巴比伦世界；还有象古代希腊柱座浮雕的雕刻风格用微小画复兴起来，其中最好的例子是公元前第五和第四世紀的雅典的杰作以及在公元第十、第十一和第十二世紀时拜占庭象牙双連画上的雕刻。然而这三种造型艺术的复兴，不論在涉及的范围或在擯出前人的决心上，都远远落后于西方基督教社会里的古代希腊造型艺术的复兴，它首先出现于中世紀晚期的意大利，然后推及西方世界的其他部分。对古代希腊造型艺术的这种喚魂行动，是从建筑、雕刻和繪画三个方面进行的，而在每一个方面，归来的亡魂的风格把旧的东西扫除

得这样干淨，以致当它的力量用尽的时候，产生了一种美术上的眞空，在这种眞空里，西方美术家不知道怎样来表现他們久已被淹沒的天才。

一所房屋由鬼客用激烈的手段来打扫和修飾的同类的奇怪故事，在談到西方造型艺术的每一个領域时，都应該讲一讲。但是在三者之中，最突出的奇遇是古代希腊阴魂在圓雕方面对于西方本地天才的胜利；因为在这个領域里，十三世紀法国北方的具有西方独特风格的代表者，曾产生了可以和古代希腊、埃及和大乘佛教学派最优秀作品媲美的杰作，而在繪画方面，西方美术家还沒有脫离他的东正教姊妹社会更为先进的艺术规范。至于在建筑的領域里，罗馬式的风格——就其晚近的标示来看，这种风格是从先前希腊文明最后一个时代继承下来的題材的变体——已經被一种搀杂进来的哥特式建筑所压倒。后者，象我們已經提到过的，是渊源于阿拔斯和安达卢西亚哈里发的古代叙利亚世界的。

为使二十世紀的伦敦人得到启发，在两次失败的西方本地的造型艺术跟它的古代叙利亚和希腊攻击者之間的一场拚死斗爭中的战斗員，已經化为石碑，存在于英王亨利七世所监造的附属于威斯敏斯特教堂的小教堂的建筑和雕刻中。屋頂的圓頂建筑，是垂死的哥特式风格的晚近胜利。一群石象矗立在高处，它們俯視着下面坟墓上的仿意大利风格而希腊化的呆板的三人一組的銅象；在这些石象中，阿尔卑斯山以北的西方基督教本地的一派雕刻家从他們冰冷的嘴唇中哼出一首无声的絕命之歌。在平台的中央是托立琴尼（公元1472—1522年）的杰作，他傲慢地不理会荒凉的环境，在这一环境中降低身份地制作了他的雕琢精致的作品，现在满意地环顾四周，有信心地預期一个流亡的佛罗伦薩大师的这些成

果，将是每一个来自阿尔卑斯山以北的参观者的贊美目标。因为我們从本凡尼托·彻利尼的自传中知道这个托立琴尼是一个“非常自高自大”的人，又知道他喜欢自夸“他在那些野兽似的英国人中間的絕技。”①

一种“哥特式”建筑直到十六世紀的初期还能在伦敦继續保持它的地位——在牛津則一直保持到十七世紀的前半期——而在这以前，在北部和中部意大利，它早已被驅逐于建筑領域之外，而它在这里，在代替罗馬式建筑风格方面，从来也沒有象在阿尔卑斯山以北的欧洲那样得到过决定性的成功。

西方的天才在建筑方面被古代希腊文化的复兴搞得毫无生气，据称是由于它不能从工业革命的生产痛苦中得到任何收获。工业技术的变化，产生了鉄梁以后，正当希腊化的建筑传統显得計穷力竭的时候，把一种新的无比灵活的建筑材料送到西方建筑师的手中。虽然建筑师有了鍛工給他的鉄梁和上帝給他的良好經历以外，为了弥补有时碰到的眞空，除了在希腊式的复兴之上加以“哥特式”的复兴以外，想不出其他更好的方法。

第一个想公然利用鉄梁而并不羞怯怯地用“哥特式”的面幕来掩盖其粗俗的西方人，并不是一个专业的建筑师而是一个富于想象的业余艺术家。他虽然是个美国公民，然而他建筑的历史性建筑物的地点却俯視着博斯普鲁斯的海岸而不是哈得逊的河岸。罗伯特学院的中心——哈姆林大厅，超过了征服者美赫麦德的欧洲城堡，这个大厅是在公元1869—1871年由居鲁士·哈姆林建筑的；

① 本凡尼托·彻利尼："自传"，昔蒙斯的英譯本(Benvenuto Cellini: Autobiography, English translation by J. A. Symonds, London 1949, Phaidon Press)，第1卷，第12章，第18頁。

但是一直要到下一个世紀，哈姆林所播的种籽才在北美和西欧开始結果。

西方的艺术天才，在繪画和雕刻方面也是同样的沒有生气。自从但丁的同时代人乔托（死于公元1337年）那一代起，在五百多年里，在繪画方面的近代西方学派（毫无疑問承受了古代后期希腊造型艺术的自然主义理想），一个接着一个地創造了各种方法来表达由明暗构成的造型印象，直到这种长久继續的通过艺术絕技而产生了照相效果的努力因照相术本身的发明而相形见拙时为止。画家脚下的地盘自从遭到西方近代科学的行动而这样輕率地被夺去以后，科学既从他們那里偷走了一个自然形态的旧世界并把它送給了摄影者，为了弥补画家的損失，曾让他們去征服一个新的心理世界；但是画家在探索这样一个世界以前，却朝着他們久已抛弃的拜占庭大师的方向掀起了一个"拉斐尔前派运动"。这样就兴起了西方画家中表现神的旨意的一派，他們創造了坦率地运用色彩来表达灵性經驗而不用造型印象的新作风；西方的雕刻家也在他們自己的生活环境的范围內向着同一有刺激性的探索前进。

（7）宗教思想和制度的复兴

基督教和犹太教的关系，在犹太人看来是一清二楚的，而在基督徒的良心上是忸怩不安、含糊暧昧的。在犹太人的眼光中，基督教会是一个背教的犹太教教派，就其对正經所做的非法的附加来說，已經得罪了那个誤入邪途而不幸的加利里的法利賽人的教訓，而这些法利賽主义的叛徒还无耻地妄用他的名字。在犹太人看来，基督教所肯定的对希腊社会的神妙的俘获决不是"上帝所做的事情"。一个犹太尊者，他的門徒按异邦人的时尚把他尊为由人类的

母亲所生的一位神的儿子，他的死后的胜利，是一种异教的利用，可以跟先前类似的传奇式的"半神"，象狄奥尼斯和赫克里士的胜利同样看待。犹太教自諆有希望得到基督教的胜利，如果它忍辱取胜，把自己降低到基督教的水平的話。虽然基督教从来沒有否认过犹太經文的权威（它确是把犹太經文和自己的經文裝訂在一起），而在犹太人看来，基督教之輕易得到胜利，只是因为它背叛了犹太教的两条基本原则，就是十誡里的第一、第二两条，即一神論和反偶象崇拜論。所以现在面对着从基督教外衣之下显然看得出来的依然很頑强的希腊异教，犹太人的口号是坚持为万古长存的上帝的道作証。

如果基督教自身不曾对犹太教的一神論和反偶象崇拜論的遺教在理論上作过虔誠的效忠，而同时对希腊的宗教改信者的多神論和偶象崇拜論又作了实际的让步，因而遭到犹太批評者的指摘，那么一个声势浩大的成功的基督教继續被一个无动于衷而坚定不移的犹太族以"忍耐而深刻的輕蔑态度"来对待，或許可以使基督徒不致如此受窘。基督教会把犹太教的經文重复尊崇为基督教信仰的"旧約"，这是基督教甲胄上的一个弱点，犹太人的批評的矛头就通过这个弱点而穿入基督徒的良心。"旧約"是基督教大厦的基石之一；但是还有三位一体論、圣徒崇拜以及表现于立体的和平面的造型艺术作品中的圣徒象和三圣象。試問基督教的辯护者怎样能回答犹太人說教会的希腊作风跟它的犹太教理論是不調和的辱駡呢？必須有某种答案使基督徒相信这些犹太人的論辯是沒有什么內容的，这些論辯之所以发生效力是由于他們在基督徒的灵魂中喚起了有罪的反应的信念。

在第四世紀中，自从整个希腊异教世界在名义上改宗以后，教

会里面的内部争执是傾向于掩蓋基督徒和犹太人之間的論战；但是在这个較老的战綫上的神学之战在第六和第七世紀中似乎又熾盛起来，原因是在犹太人中間有一个清教徒式的清洗运动，这个运动在将近第五世紀的終了时已經在巴勒斯坦的犹太社会里开始进行了。在犹太人会堂的壁画事件上反对基督教式的废弛现象的这种犹太人内部的运动，引起了犹太人-基督教战綫上的回击。但是，当我們看到基督教会内部在圣象供奉者和圣象破坏者之間的同类争执时，我們会因其持久和普遍而感到惊奇。我們发现这个"不可抑制的斗争"几乎爆发于基督教世界的每一个省分，并且在以后几乎每一个世紀都有。在这里，我們也不必从埃尔維拉宗教会議(約在公元300—311年)的第三十六条教规即禁止在教堂内陈列图容一事开始，列出一大篇的例子。

在第七世紀里，在争辯之中引进了一个新的因素，这个以新演員的姿态出现的新因素在历史舞台上作出了非常精彩动人的表演。然而现在另有一个宗教，象当年的基督教那样，突然从犹太人里产生出来，不过这一个显得十分成熟。伊斯兰教是狂热的一神論者和反偶象崇拜者(正象任何一个犹太人所希望的)，加上它的信徒在軍事方面——以及不久以后在传教方面——的显赫现象，使基督教世界要考虑一些新的东西。很象共产主义信徒的軍事的和宣传的胜利使现代西方人士以不安的心情重新估价传統的西方的社会和經济的安排一样，原始穆斯林阿拉伯征服者的胜利为久已在基督教的"偶象崇拜"問題的周圍緩慢燃烧着的争論添上了新的燃料。

公元726年，久已在空中游蕩的犹太人破坏圣象的阴魂，现在由东罗馬帝国的利奥·息勒斯大帝的破坏圣象的詔令引进了舞台

的中央。这种利用政治权力把等于是复兴的东西强塞在宗教領域里的企图,結果証明是失敗的。教廷热心地把自己跟大众的“偶象崇拜”反对派結合在一起,因而在擺脱拜占庭的权力中迈出了一大步。后来查理曼大帝在西方循着利奥·息勒斯的方向所采取的可能是不誠意的行动遭到了教皇哈德良一世的严厉斥責。在西方,犹太教的复兴差不多要再等待八个世紀;而且这一复兴的到来是一个自下而上的运动;它的利奥·息勒斯是馬丁·路德。

在西方基督教世界里的新教改革中,反偶象崇拜并不是重露鋒芒而获得成就的唯一的犹太阴魂。犹太的严守安息日也同时俘获了从罗馬天主教分离出来的分子;而犹太教里的这个另一个因素的复兴是比較难于解释的,因为放逐后的犹太人在遵守安息日方面的极端謹飭是一种特殊民族对于一种特殊挑战的应战,是犹太人散居体保全其集体生活的方式之一。新教徒所宣称的目标是回到原始教会的最初习惯;然而我們在这里看到他們抹杀了原始教会所堅持的原始基督教和犹太教之間的区别。难道这些“忠于圣經文学的基督徒”不知道福音书中所記載的耶稣反对安息日禁忌的許多經文么?难道他們没有注意到他們所乐于尊敬的保罗曾因否认摩西律法而获得恶名么?理由是,在德国、英格兰、苏格兰、新英格兰和其他各地的这些宗教热心者被最有势力的一种复兴所支配,他們一心想把自己变为假犹太人,就象热心的意大利艺术家和学者一心想把自己变为假雅典人一样。他們在儿女受洗礼的时候从“旧約”中找出一些最不合条頓民族发音的名字給他們起名的习慣,就是热衷于使旧世界再生的显明征兆。

我們已經无形中介紹了西方新教里犹太教复兴的第三个因素,这就是圣經崇拜,以圣經的偶象化来代替圣象的偶象化。毫无

疑問，自从圣經被譯成各国文字并且被历代很少讀其他书的朴实人民經常誦讀以后，不仅是虔誠的新教徒和清教徒，而且一般的西方人也得到了很大的文化上的好处。这种情况，不可估計地丰富了各国的白話文学，并且促进了民众教育。“圣經故事”在它們的宗教价值以外已經成为一种民間故事，以人的兴趣来說，大大超过了西方人从他本国所能得到的任何东西。至于少数世故更深的人，对于圣經的批判性的研究是作高級批判的一种练习过程，这种高級批判，以后能够而且确已运用于一切学术方面。同时，圣經崇拜在道德上和知識上的后果是一种新教徒的奴役，在还受教士支配而遵守特楞特宗教会議决議的天主教中是沒有这种奴役的。坚决要把越来越被人清楚地指明不过是把宗教上和历史上价值不同的人类作品汇集或拼凑起来的“旧約”，当作永无錯誤的上帝之道，这是对愚頑不化的一种宗教奖励，这种愚頑不化曾引起馬修·阿諾德指摘他的維多利亚时代的善良的中等阶級，說他們生活在“希伯来化的逆流”中間。

第十一部　历史中的法則和自由

三十五　問　　題

(1)"法則"的意义

在1914年以前的一百年間,西方人并沒有为我們现在竭力要設法解决的問題所苦恼,因为当时的两种解答,似乎都同样令人滿意。如果人类的命运是由人力所不及的法則所支配,这种法則就是令人十分滿意的进步的法則。另一方面,如果并沒有这样的法則,人們可以稳当地假設,自由而聰明的人类的活动,也可以达到同样的結果。到了二十世紀中叶,情况显然不同了。人們知道許多文明在过去已經崩潰;现在又看到近代西方人所建造的夸示于人的摩天大楼显示出不祥的裂痕。正如斯般格勒在其1919年发表的权威著作"西方的沒落"一书中所提出的,是否有这样一个法則,即我們这个文明也要走以前各个文明所走过的道路,抑或我們有改正錯誤、創造自己命运的自由呢?

我們探究这个問題的第一步是要决心搞清楚我們在这一部分所用"法則"一詞究竟是什么意思。显然,我們所指的并不是人类制定的法律;通过熟悉得几乎觉察不出的暗喻,这一个名詞便从人类制定的法律轉用到我們现在在本书这一部分所論述的"法則"了。现在所論述的"法則"就其为一套支配人类事务的規則而言,

它和这个熟悉的由人制訂的法律是相类似的；但是也有区别，它不是由人制訂的，也不能由人改变。在本书的前面一部分，我們曾經注意到法則这个概念，在提高到形而上学水平的行动过程中，容易分化成为两个截然相反的概念。在有些人的眼光中，人类的立法者的人格，显得比他所施行的法律更高大，支配宇宙的形而上的“法則”被視为全能之神的“法則”。在另一些人的眼光中，立法者或統治者的人格被他所施行的法律的概念所超越，支配宇宙的形而上的“法則”被視为一种統一的、冷酷无情的自然的不具人格的法則。

这两个概念都同时呈现出安撫的特征和可怕的特征。“自然法則”的可怕的特征就是冷酷无情；但是这个特征同时也带来了补償。正因为这些法則是冷酷无情的，所以它們是可以由人們的智慧探查的。自然的知識是人們的智力所能理解的，而且这种知識就是力量。人們能够弄清楚自然的法則并駕馭它为自己的目的服务。在这个企图中，人們已經取得可惊的成績。人們实际上已經能够使原子分裂——然而結果怎样呢？

一个被判决为有罪的而且确信沒有神的恩典的救助就无法自行革新的人的灵魂，会象大卫一样，陷入神的掌握之中。在懲罰和揭露人的罪恶上的冷酷无情，这是“自然法則”的最后审判；只有接受“神的法則”的支配，才能制胜这种冷酷无情。这种轉移精神上的忠順目标的代价，就是丧失那种正确的和确定的理性知識；而对于那些滿足于以作为自然的奴隶的代价而控制自然的人們的灵魂，理性知識既是物质上的奖賞又是精神上的負担。“陷入有生气的神的掌握之中，是一件可怕的事”，因为如果神是一种精灵，它和人的心灵的交往是不可預测的、不可思議的。在求助于神的法則

时，人的灵魂必须放弃确实性，以便承受希望和恐惧。因为表达意志的法則，由于精神上的自由而有了生气，而精神上的自由恰恰是和自然的一致性完全背道而馳的；一种任意决定的法則既会受到爱、也会受到憎的鼓舞。在依从神的法則时，人的灵魂容易看到带給它的是什么。因此，人对于神的概念，就从上帝这一神的幻象变为暴君这一神的幻象；而这两种幻象都是和具有人形人性的神的形象一致的，而人的想象似乎总是不能超越神人同形同性論的范围。

(2) 近代西方历史学家的无法則論

“神的法則”的概念，是由以色列人和伊朗的先知者們的中心人物为了应付巴比伦和叙利亚的挑战而辛勤工作所創造出来的；另一方面，“自然的法則”的概念的典型說明，是由观察古代印度和古代希腊世界解体的哲学家們所提出来的。但是这两派思潮在邏輯上并不是彼此势不两立的，完全可以設想，这两种法則应該并行不悖地发生作用。“神的法則”显示一个人的理性和意志所追求的单純不变的目标。“自然的法則”表现了象輪子繞着它的軸心旋轉的循环运动的规則性。如果我們能够設想沒有車輪制造者的創造性行为，輪子也会产生，然后无目的地永远轉动，那么这些循环运动必然是空的；这就是古代印度和古代希腊的哲学家看到“悲苦的生之輪迴”永远在虛空中轉动而作出的悲观主义結論。在现实生活中我們发现，所有的車輪都离不开車輪制造者，所有的車輪制造者都离不开駕車者，这些駕車者，委托車輪制造者制造車輪，再把它装在車上，以便車輪的循环轉动把車子带到駕車者所要到达的目的地。当“自然的法則”被想象为神装在他的战車上的車輪时，

“自然的法則”就有意义了。

宇宙的全部生命受到“神的法則”的支配——这一个信念是基督教社会和伊斯兰教社会共同由犹太教继承下来的；这个信念曾經在两部內容显然相似、但是彼此全无关系的天才著作中表达出来，这两部著作就是圣奥古斯丁的“圣城”和伊本·哈尔顿的“柏柏尔族史”的緒論。西方的基督教思想家們完全承认奥古斯丁对于犹太人的历史观的意见达一千多年，并在1681年发表的博胥埃的“漫談世界史”中得到了最后的权威性的表述。

近代后期西方学者之放弃这种以神为中心的历史哲学，是可以說明和剖白的；因为經过分析以后，发现博胥埃的闡释既不符合基督教的教义，也不符合常識。它的缺点早已由著名的历史学家兼哲学家的二十世紀作家科林伍德毫不留情地予以揭露了。

“根据基督教原理撰写的任何历史，必然是具有普遍性的，符合神意的，富于启示的，表明时代特色的。……如果有人要求說明怎样会知道在历史中有什么客观的計划，中世紀的历史学家就会答称，他是根据启示而知道的；历史中的客观計划是基督对人們所作的有关神的启示的一部分。这种启示，不但是理解神在过去做了些什么的鑰钥；而且它也指示我們，神在未来将要做些什么。因此，基督教的启示使我們看到世界历史的全貌，正如在神的超时間的和永恒的眼界中所看到的一样，从过去的世界創造到未来的世界末日。因此，中世紀的編史工作等待着历史的末日，把它当作为神所預定并通过启示而为人所預知的某种事情。所以中世紀的历史学本身包含着末世学。

在中世紀的思潮中，神的客观目的和人的主观目的处于完全对立的状态，即是說，完全不管人的主观目的怎样，神的目的似乎是某种客观計划强加于历史的；这种对立状态会不可避免地形成这样的观念：人的目的对于历史的动向毫无影响，而决定历史动向的唯一力量是神

性。"①

由于这样錯誤地闡述基督教的启示，具有中世紀精神的近代初期西方历史学家，正在受到来自近代后期科学的教条主义以及来自近代后期不可知論的怀疑主义两方面的攻击。这些历史学家（再一次引用科林伍德的話）"犯了自以为能够預測未来的錯誤"，而且"在他們意图发现历史的全盘計划的渴望中，在他們认为这个全盘計划是神的計划而不是人的計划的信念中，他們一心一意地要在历史本身以外去寻找历史的本质，撇开人的活动以探索神的計划"。

> "因此，人类活动的具体細节，对于他們就变成相对地不重要了；他們忽視了历史学家的首要責任，忽視了甘愿为了发现确实曾經发生过的事而煞費苦心的这一首要責任。这就是中世紀的史学在史料的批判取舍方法上非常欠缺的道理。这种缺点絕不是偶然的。它不在于学者們所能支配的史料的限制。它不在于他們所能做的工作的限制，而在于他們想要做的工作的限制。他們并不想对历史的实际事实进行精确的和科学的研究；他們所要做的是对神的属性进行精确的和科学的研究，也就是研究一种神学……这种神学使他們能够先驗地确定在历史过程中必然发生过什么事情以及必然要发生什么事情。
>
> 这样的結果就是，当中世紀的史学从只不过具有学者派头的历史学家的观点、从仅只注意事实的精确性而不注意其他的这类历史学家的观点来观察时，它似乎不但不能令人滿意，而且是有意而可厌的思想謬誤。对于历史的性质一般仅仅采取学究式观点的十九世紀〔西方〕历史学家，絲毫沒有以同情的态度来对待历史。"②

---

① 科林伍德："历史的概念"（Collingwood R. G.: The Idea of History, Oxford 1946, Clarendon Press），第49、54、55頁。

② 同上书，第55、56頁。

这种对于中世紀历史观的敌視态度，并不是十九世紀历史学家所特有的，他們的怡然自得的不可知論反映出他們生活上愉快的平靜状态。这种敌視态度在更热烈的气氛下，也曾激动了他們的前輩和他們的后继者。先从后者讲起吧。二十世紀的一代人，亲身受到在人世独裁者的逼迫下到处碰壁的不愉快經驗，这些独裁者一心要他們的臣民执行五年計划；如果提出有一位独裁的神要他們奉行一个六千年計划，那么这一代人势将深恶痛絕地起来反对了。至于十八世紀的西方人，他們的上一代曾經为了效忠于中世紀的理想而付出受到宗教战爭的切肤之痛的代价，因此他們不能把博胥埃的著作当作可笑的和过时的迷信而抛弃它。对于十八世紀的西方人，博胥埃的著作是“仇敌”，而“踩死敗类”(Écrasez l'Infâme)正是伏尔泰时代的口号。在这一点上，自然神論者和无神論者之間并无本质上不同之处：如果神象大不列顛汉諾威王家的君主一样，君临而不統治，自然神論者是准备承认神的存在的；而无神論者的废弃神，是自然的独立宣言的序文。从此以后，自然的法则便有了完全坚决不动的自由，因而处于变得完全可以理解的过程中。这是牛頓的自行調整的宇宙的时代，是培利的上足了他的时計同时就是完成了他的事业的神钟匠的时代。

这样，“神的法則”就被当作黑暗中的妄想而抛弃了，近代后期的西方人已經从黑暗中掙脫出来了。但是当相信科学的人在已把神逐出的地方认眞着手接管这份財产时，他們发现有那末一个領域，在那里，他們的圣經——自然的法則——是行不通的。科学能够說明人以外的自然；它甚至可以說明人体的机能，人体的机能和其他哺乳动物的身体机能是十分相似的；但是当我們不把人当作动物，而把它当作在文明演化过程中的人时，当我們处理人类活动

的問題时，科学就束手无策了。这里就是不服从自然法則支配的混乱状态，二十世紀的一位英国小說家兼桂冠詩人把許多事件的无意义的連續叫做奥塔阿(Odtaa)，这是由“One damned thing after another”的每个詞的第一个字母联綴而成的，意思是“一件可詛咒的事接着另一件可詛咒的事”。科学不能說明它的意义，因此，只有留給抱負比較小的历史学家集团去处理了。

十八世紀的形而上学的制图家曾經把宇宙分成两部分。在他們的分界綫的一边，他們看到非人类的事物秩序井然的領域，他們相信“自然的法則”在这里是发生效力的，因此，认为經过累积的理智的努力，人类的探索活动是可以逐步深入进去的。在另一边，他們留下了处于混乱状态的人类历史的領域，他們认为从人类的历史中选不出别的，只能选取許多有趣的故事，以愈来愈大的精确性把它們記录下来，但是这并不能“証明”什么。这正是某人(据說就是美国汽車制造商亨利·福特)所說的历史尽是“废話”的涵义。继之而来的一个时期(直到写作本书时为止)的主要特征，是科学以各种不同程度的功效着手併吞原来属于历史学家管轄的各个領域，例如人类学、經济学、社会学、心理学等等。在不断前进的科学的足迹尙未到达的留存下来的愈来愈縮小的領域中，历史学家继續泰然自若地进行他們的“发现史实”的活动。

但是西方人的根本信仰，始終相信宇宙是服从于法則而不是被弃之于混乱的；不管是自然神論者或无神論者，近代后期对于这个信仰的說明，认为宇宙的法則就是“自然的法則”的一个体系。实际上，自然法則的領域一直在继續不断地扩张。科学史上的伟大的名字，就是透过混乱的表面现象而看出其中基本秩序的那些人物的名字，例如牛頓、达尔文、爱因斯坦等。那些使他們成名的工

作就是这种闡明事物本质的工作。有誰胆敢划出一道綫，不許这些富有智力的征服者把他們的活动超过这条綫呢？如果有人宣告，宇宙的一个領域——在文明演化过程中的人类居住的中心領域——已由某一个不明的高級权威人物划为混乱的圣地，那么，这样的宣言可以使无法則論的历史学家感到滿意，但是所有正直的篤信科学的人将把它視为对科学的褻瀆行为。

实际上，近代西方历史学家的无法則論的精神，往往并不是如他們所設想地那么强烈，这是二十世紀中叶一位著名的历史学家所承认的。

“某一代的人們，一般不知道他們在所假定的框子內重視当代历史的程度，他們把重大事件分为若干种类，或者把它們裝进有时几乎是象在白日梦中决定采用的模型里面。他們也許全然沒有感觉到他們的心灵由于他們陈述故事的慣常公式而受到压縮的情况；只有当世界改变了，只有当不再是出生于固有的框子而受到桎梏的新的一代产生了，这时，那个框子的狹隘性才能为人人所共見。……如果历史作者或其他教师們认为，假如他們不是基督徒，他們就禁不住要犯罪，或完全不按教义的精神办事，或胸无成竹地談論历史，那就錯了。在历史学家中間，正如在其他領域中一样，最最愚昧的人是那些不能检查他們自己是否胸有成竹，因而輕易地认为自己并无成竹在胸的人們。”①

这是一幅意識不到他的鎖鏈的囚徒的写照。在这一段文章里我們禁不住还要再一次引用一段措詞典雅、文采煥发，因而已成为无法則論者无信仰的典型自白的文字。

“有一种理智的激动……我沒有体驗过。比我更有智慧、更有学問

① 巴特菲尔德：“基督教和历史”（Butterfield, Herbert: Christianity and History. London 1949, Bell），第140、146頁。

的人，曾經在历史中辨别出某种計划、某种节奏、某种預定的式样。这些諧和对于我是隐蔽着的。我只能看到意外的事变一件接着一件，正如大海中的波涛一浪推着一浪；我只能看到一个伟大的事实，关于它，因为它是独特的，因而是不能法則化的；我只能看到一条对历史学家說来是可靠的规則：他应該承认偶然事件和不可預知的事件在人类命运的演进中所发生的作用。"①

然而有一位历史学家曾經公开宣布他对历史无非是"一件可詛咒的事接着另一件可詛咒的事"这一信条的忠心，他把他的著作称为"欧洲史"，差不多就在同时，专心致志地按照一个既定的模型，把一个并无特色的"大陆"的历史等同于人类的全部历史。他不自觉地贊同了当代西方历史宗教的論著，因而接受了近代后期西方的历史传統。为了相信"欧洲"生存的力量而需要的不自觉的精神活动，眞是費尽心机，在不声不响之中为他所认可的文章，至少有三十九篇。

① 菲謝尔："欧洲史"（Fisher, H. A. L.: A History of Europe. London 1935, Eyre & Spottiswoode），第1卷，第7頁。

三十六　人类事务对“自然法則”的服从

(1) 証据举例

(甲) 个人的私事

为了我們探討的目的，我們先这样設想一下，“自然的法則”在文明演变过程中的人类历史上究竟有沒有立脚点，这是一个值得公开討論的問題。为了确定这个問題經过进一步的考虑后是不是象我們所設想的那样值得公开討論，我們必須考察一下人类生活的各个部分。考察个人的日常生活，是近代历史学家在社会史的标題下，曾經作出巨大貢献的一个題材，我們首先考察个人的日常生活，也許便利一些。在这里，象我們在企图寻求支配文明史的法則时所面临的困难，显然是不存在的。从概括的目的讲，有記載的文明的数目是太少了——不到两打；而且关于其中的有些文明，我們的知識是很零碎的。另一方面，个人的数目是以百万計的；在近代西方的情况下，他們的行为一直受到精益求精的統計分析，实用家根据这些分析，不但冒着声名狼藉的危险，而且也冒着丧失金錢的危险，作了許多預測。那些执工商界之牛耳的人們，大胆地假設，这样这样的市场将会吸收这样这样的商品供应。他們有时会估計錯誤，但是十之八九，他們是不会弄错的，否則他們的事业就会幹不下去了。

最足以說明把平均数的法則应用到个人事务上去的商业活动

就是保险。无疑地，我們必須謹防为了支持我們在使用“自然法則”这一术語的意义上的“自然法則”适用于人类事务的論点而过急地列举保险的各种方式。人寿保险涉及人的身体的未来状况，而生理学显然是在科学范围之内的。同时不能否认，灵魂对这件事也有某种发言权；因为人体的生命，可能由于小心謹慎而延长，也可能由于不小心，以至蠢事、兽行等等各式各样的輕举妄动而縮短。船舶及其所載运的貨物的海上保险，同样涉及气象学的研究，气象学也是科学的一个部門，虽然现在还是一門多少难于駕馭的科学。但是当我們談到对盜窃或火灾的保险时，显然保险公司是在犯罪和粗心等人类特有品质方面应用平均数法則上打賭了。

（乙）近代西方社会里的工业事务

辨别食品供应商和顾客之間的交易上的供求波动情况的統計抽样，突出地表现于“繁荣”和“衰退”的交替过程中。但是在写作本书时，这些商业周期的抽样做得还不够充分精确，足以使保险公司有勇气开辟一項新业务，对商业周期所造成的巨大风险开出保险費。然而，科学研究工作者，已經学到了有关这个問題的許多知識。

在西方工业社会的智力发展史上，貿易周期的现象，当它尚未得到統計学的确认以前，早已由人們在直接观察社会的經驗中发现了。最早闡述这种周期现象的，是1837年英国观察家劳埃德，随后是奥弗斯东勛爵。研究商业周期的美国学者密契尔，在1927年初版发行的著作中发表他的意见說，“商业周期的各种特征，是可以預期其随着經济組織的发展而变动的。”美国学者密尔斯根据另一位美国学者索普从非統計的証据所編的“商业年鉴”曾經計算

出“短期”商业周期的平均波长，在工业化的初期是5.86年，在接着而来的急剧轉变时期是4.09年，在后来相当稳定的时期是6.39年。

其他經济学家曾經提出其他种类的周期，相信其中一些周期的波长比上边所說的更长。还有一些經济学家提出这些波动表示出平息到平衡状态的趋向。在这些問題上，他們还沒有取得一致的看法；事实上，这种研究还在初期阶段。我們用不着进一步詳細論述它。我們所要确立的論点是，在英国产业革命爆发以后的二百年間，西方經济科学的鼻祖們，一直致力于从經济史所提供的大量材料中整理出支配人类生活的經济部門的一整套法則，而人的特有品质就是在人类生活的經济部門中发生作用的。

（丙）区域性国家的抗衡："势力均衡"

我們看到許多經济学家应用他們的研究成果来考察适用于經济史的各項法則的作用以后，就很自然地轉向政治的活动領域，看看是否有什么类似的法則在这里也是可以实行的；而且作为这个政治領域內的活动园地，我們决定选取近代西方世界的区域性国家之間的抗衡和战爭。近代西方史可以說是从十五世紀末叶阿尔卑斯山以北欧洲的国家制度意大利化的时候开始的，因此，为了我們現在探究的目的，我們約有四个世紀以上的史料供我們应用。

根据麦考莱的乐观的估計，“每一个学童都知道，英国人民利用了島国形势提供的比較有利的地位，曾在四个关头（每次恰好相隔一百多年）先是击退来自欧洲大陆的一个强国的进犯，接着就是促其复灭，而这个强国原打算或是强要在欧洲的基督教社会建立一个統一国家，照慣常的說法来讲，就是“打破势力均衡的局面”。

第一次的进犯者是西班牙——1588年的西班牙无敌舰队；第二次是路易十四的法国——1704年布林德海姆之战；第三次是大革命和拿破仑的法国——1815年滑铁卢之战；第四次是威廉二世的德国——1918年停战紀念日——后来在希特勒統治之下战事复起——1944年諾曼底登陆。这里便是一个明白无誤的周期抽样；从島国的角度来观察，四次大战构成一个完整的系列，其間隔出奇地具有规律性，不論在战爭的激烈程度上或交战的地域上，每次大战都比它前面的一次大得多。这一系列战爭的第一次是大西洋国家——西班牙、法国、荷兰、英国——的战爭。第二次战爭则把中欧国家卷入了漩渦；如果我們把俄罗斯-瑞典战爭视为"西班牙王位继承战爭"的一个附属部分，那么甚至連俄国也被卷进来了。第三次战爭，即拿破仑战爭，把俄国卷进来成为主要的交战国；如果我們把"1812年的战爭"视为拿破仑战爭的一个附属部分，就可以认为这次战爭也包括美国在內。美国作为一个主要交战国而参加了第四次战爭，而这次战爭的普遍性就在相继的两个回合称作第一次世界大战和第二次世界大战这个事实中表现了出来。

为了阻止近代西方統一国家的建立而发生的这四次战爭，每一次战爭和它前面的一次或后面的一次战爭的时間間隔，約为一百年。如果我們继續考察战爭和战爭之間的三个一百年，我們发现在每一个一百年中，都有一个或一組可以叫作中途的战爭或附加的战爭，在每一个一百年中，并不是在整个西欧爭夺霸权，而是在西欧的中心地区——德国。因为这些战爭主要是在中欧进行的，英国并沒有十足地参加任何一次战爭，而且有几次战爭，英国根本沒有牵涉在內，因此这些战爭就不一定包括在"每一个学童（当然指的是英国的每一个学童）都知道"的知識范圍之內了。这些間歇

时期战争的第一次战争就是三十年战争(1618—1648 年)；第二次战争包括普魯士的腓特烈大帝所进行的大部分战爭(1740—1763 年)；第三次战争和俾斯麦有密切关系，虽然它包括另外的許多战

近代和近代后期西方史中战爭与和平周期的連續发生明細表

阶段	序曲 (1494-1568)	第一正规周期 (1568-1672)	第二正规周期 (1672-1792)	第三正规周期 (1792-1914)	第四周期 (1914-)
(1)預告的战爭(前奏)	—	—	1667-1668①	—	1911-1912②
(2)大战	1494-1525③	1568-1609④	1672-1713⑤	1792-1815⑥	1914-1945⑩
(3)休息期	1525-1536	1609-1618	1713-1733	1815-1848	—
(4)补充的战爭(尾声)	1536-1559⑦	1618-1648	1733-1763⑧	1848-1871⑨	
(5)太平	1559-1568	1648-1672	1763-1792	1871-1914	—

① 路易十四世进攻西属荷兰。

② 1911—1912 年土意战爭；1912—1913 年土耳其-巴尔干战爭。

③ 1494—1503 年，1510—1516 年及 1521—1525 年。

④ 1568—1609 年在哈普斯堡王室統治下的西班牙王国；1562—1598 年在法国。

⑤ 1672—1678 年，1688—1697 年及 1702—1713 年。

⑥ 1792—1802 年，1803—1814 年及 1815 年。

⑦ 1536—1538 年，1542—1544 年〔1544—1546 年及 1549—1550 年英法战爭〕〔1546—1552 年神圣罗馬帝国基督敎新敎徒諸王的施馬卡尔德联盟对查理五世的战爭〕，1552—1559 年。

⑧ 1733—1735 年，1740—1748 年及 1756—1763 年。

⑨ 1848—1849 年，1853—1856 年，1859 年〔1861—1865 年美国南北战爭；1862—1867 年法国占領墨西哥〕，1864 年，1866 年及 1870—1871 年。

⑩ 1939—1945 年大战重新爆发，它的先声就是扰攘不休的預告的战爭：1931 年日本在滿洲发动对中国的进攻；1935—1936 年意大利-阿比西尼亚战爭；1936—1939 年西班牙战爭；1936 年 3 月 7 日在萊茵河地区的凶兆的一日进軍，后来在1939—1945 年的浩劫中就以复利的代价偿付这次不流血的侵占行动。

爭,时期应該是 1848—1871 年。

最后可以断言,这一出四幕劇有一个序曲:它不是从西班牙的腓力二世开始的,而是从两代以前的哈普斯堡-瓦罗亚两王室間的历次"意大利战爭"开始的。这些战爭是由法王查理八世对意大利进行的极其无益的、不祥的侵略开始的,而其年代,1494 年,常常被教育当局当作划分中世紀后期和近代初期的一条便利的固定不变的分界綫。这一年是基督徒征服穆斯林在西班牙的最后残余領地、哥仑布在西印度群島初次登陆以后的两年。

所有这些都可以用表格形式(见上頁)表达出来。考察一下亚历山大以后的古代希腊史以及孔子以后的古代中国史[①]中战爭与和平交替的周期,可以得到在其組織与时間間隔上和这里所发现的近代西方史进程中的周期十分相似的历史"抽样"。

(丁) 文明的解体

如果我們花費一点时間回顾一下近代西方社会的历次战爭的周期抽样,我們就会想到这并不仅是一个輪子在真空中轉四次,每轉动一周就回到原来出发的位置上的簡单事例。同时,它也是說明輪子朝着凶多吉少的方向沿着一条道路前进的事例。一方面,这里有四个实例,說明几个国家为了自卫而团結起来抗击一个异常强大而囂张跋扈的邻居,最后使他得到他的驕傲使他走向灭亡的教訓。另一方面,还有为周期抽样所表达不出、但是有初步的历史知識就能看到的一点:在这四次战爭中,每一次在物质上和精神上总是比前一次更广泛、更剧烈、破坏力更大。在其他文明的历史

① 关于这些史实,讀者必須参閱"历史研究"原著第 9 卷。

上,例如在古代希腊史和古代中国史上,这样的战爭的結局总是除了一个以外,所有交战的棋子全部从棋盘上扫清,然后这碩果仅存的一个建立起一个統一国家。

事实証明，区域性国家之間生存竞爭的主要趋势就是这种周期节奏的自行清算作用，这一点我們在前面研究文明的解体时已經注意到了。在显然彼此有密切关系的两个过程的节奏之間应該有这种类似之处，这是不足为奇的。在研究那些促成文明解体的衰落现象时,我們曾經看到,文明衰落的常见的时机、征象、甚至它的原因，就是那些組成社会的区域性国家之間异常剧烈的战爭的爆发。当許多交战国家为一个世界帝国所吞併以后,接着而来的,往往不是暴动事件的完全停止,而是以內战、社会騷乱等新形式重新出现;因此,解体的过程虽然暂时停滞,但是仍旧在继續着。

我們也观察到,文明的解体，正象区域性国家的战爭一样，是在一系列有节奏的起伏状态中进行的;根据对許多实例的考察,我們知道,走向解体的主要趋势是在动乱-集合的周期性节奏中和一种抵抗运动中打完它的长期战爭的;这种周期性的节奏,在經历从一个文明的衰落到它的最后灭亡的历史旅程中，总是采取三拍半的步伐——动乱,集合,复发,集合,复发,集合,复发。第一次的动乱使衰落了的社会陷于混乱时期;經过第一次的集合,混乱时期的局势好轉;不过跟着来的是第二次的、更为剧烈的复发。在这一次复发以后，跟着来的是以統一国家的建立而表现出来的比較持久的第二次集合。这次集合,接着又是一次复发和一次康复,而这最后一次集合之后就是最后的灭亡。

人們将会看到,文明社会解体的这出戏,从当前的实际事例判断,比势力均衡这出戏具有更正确、更规律的結构；如果研究一下

我們所作的統一国家的表格，我們就会发现，在事件的进程不受外来社会体冲击扰乱的情况下，从文明的最初衰落到統一国家的建立，往往由动乱、集合、复发、比較更有效的集合占去約四百年的时期；接着从統一国家的建立到它的灭亡，往往又有約四百年的时期由跟着发生的复发、最后的集合和最后的复发所占据。但是統一国家往往是不易死亡的。在378年亚得利亚那堡战役的浩劫以后（正好是奥古斯都建立罗馬帝国以后的四百年），罗馬帝国在社会状况落后的西部各行省即行土崩瓦解；但是在中部和东部各行省，直到565年查士丁尼逝世为止，幷沒有遭到同样的命运。同样，在184年受到第二次打击幷在此以后分裂成为三国的汉帝国，在它最后灭亡以前，还能暫时在統一的晋帝国（公元280—317年）的体制中形成复兴的局面。

（戊）文明的生长

当我們的注意力从社会的解体轉向社会的生长时，我們就会記得在本书前面部分的一个发现：文明的生长，象它的解体一样，呈现出一种周期性的节奏运动。每逢挑战引起卓有成效的应战，而应战接着又引起别的不同性质的挑战时，文明就生长起来了。挑战引起应战，应战一方面是对于挑战的有效反应，另一方面又是产生新的挑战的有益根源，而这种新的挑战，又要求不同的应战；直到写作本书时为止，按照历史事实来看，大多数已出现的文明，在不少連續不断的时机，对于挑战，不能起而应战，因而不能继續不断地生长；即使如此，为什么这种挑战和应战的过程沒有无限度地反复下去，我們尙未找到任何內在的理由。

比如說，我們看到，在古代希腊文明史上最初的无政府的野蛮

状态的挑战，引起了以一种新的政治制度——即城邦——的形式而出现的有效的应战；我們也看到，这种应战的成功引起了新的挑战，这次是在經济方面以新兴的人口过剩压力的形式而出现的新的挑战。这种第二次挑战，引起了許多功效不等的各种应战。斯巴达的損失重大的应战是使用武力併吞其古代希腊邻居的粮食产地；科林斯和卡尔息狄錫的暫时有效的应战是推行殖民政策，从地中海流域西部比較落后的民族的手里夺取土地，为古代希腊人开辟海外耕种的新场所；而雅典的历时久远的有效应战是在遇到它的劲敌腓尼基人和第勒尼安人的抵抗而停止其領土扩张以后，通过經济改革，把自耕自足的农业改变成为以出售为主的农业，并且以輸出的工业品交換輸入的主要粮食和原料，通过这些措施，增加扩大了的古代希腊世界的总生产力。

对于一种經济挑战的这种成效卓著的应战，正如我們所看到的，引起了政治方面的另一种挑战；因为这时經济上相互依存的古代希腊世界有必要建立一个整体规模的确保法治和秩序的政权。区域性城邦制度的现存政权，过去曾經帮助自給自足的农业經济在每一块各自隔开的小平原上繁荣起来，现在古代希腊社会的經济結构已經成为一个整体，这些现存政权显然不再是适当的政治結构了。这种第三次挑战，沒有遇到及时的应战，以挽救古代希腊文明的生长，使它不致因衰落而中断。

在西方文明的生长过程中，我們也能够发现一系列連續不断的挑战引起了成效卓著的应战；这一系列的挑战和应战，比古代希腊的历时較长，因为第三次挑战，正象第一、第二次一样，遇到了成效卓著的应战。

西方文明所面对着的最初挑战，正如古代希腊人所遇到的一

样，是間歇时期的无政府的野蛮状态；但是应战的性质不同，即是以希尔德布兰德体制的教皇制度形式出现的普世教会制度的創立。这一应战又挑起了第二次挑战，因为正在成长的西方基督教社会，已經实现了教会的統一，这时觉得有必要建立在政治上和經济上有效能的区域性国家制度。这一挑战所遇到的应战，便是古代希腊城邦制度在意大利和佛兰德斯的复兴。然而这个解决办法，固然适用于某些地区，但是并不能适合領土广大的封建君主国家的要求。在西方的政治生活和經济生活方面建立有效能的区域性机构的問題，在意大利和佛兰德斯是通过城邦制度而予以解决了；那么，这种解决办法，能否通过把意大利和佛兰德斯所取得的效果在全国范圍內的实施而为西方世界的其余部分所采用呢？

正如我們所看到的，这个問題在英国已經解决了，先是在政治方面，对外阿尔卑斯式的中世紀議会制度賦予一定的权限；后来在經济方面，則是进行产业革命。然而，这一次西方的产业革命，象古代希腊史上雅典的經济革命一样，造成了以世界經济的相互依存代替了区域性經济的自給自足的局面。因此，由于西方文明对第三次挑战的胜利应战而发現自己面对着和古代希腊文明对第二次挑战的胜利应战后所面对着的同样的新挑战。在写作本书时，正当二十世紀的中期，这个政治上的挑战尚未得到西方人的有力的应战，但是他已經敏銳地感到它的威胁了。

以上对于两个文明的生长的簡单观察充分指出，在促成社会生长的挑战和应战的連鎖的环节数目上，西方文明史和古代希腊文明史之間并沒有一致之处；考察一下具有充分資料的所有其他文明的历史，就会証实这个結論。因此，我們现在研究的这个問題的結果似乎是这样的：在文明生长的历史中，“自然法則”的作用是

不明显的，而在文明解体的历史中，这种作用却是明显的。在本书后面的一章中，我們将会看到这不是偶然的，而是在生长过程和解体过程之間的本质区别中所固有的。

（己）“对于命运是无法防御的”

在研究“自然法則”在各个文明史中的作用时，我們曾經看到这些法則所呈现的节奏，往往是由力量不等的两个趋势之間的斗爭所产生的。最后总是两个趋势中占优势的一方压到了頑强的对方所采取的反复抵抗行动而宣告胜利。双方的斗爭决定了这一图样。力量較弱的一方堅持拒絕投誠，这說明了为什么在一系列的連續周期中冲突反复进行的理由；力量較强的一方迟早会迫使这一系列的周期終止，因而显示出它处于优势的地位。

根据上述的論点，我們看到区域性国家之間的生存竞爭，在每一个事例中，总是經过一方为了打破势力均衡而另一方为了維持势力均衡而进行的三、四个战爭周期，循着以打破势力均衡的局面而告終的道路前进。我們也看到，一个已經衰落了的社会走向解体的趋势和为了恢复其已失去的健康而进行的对抗行动之間的斗爭——在每一事例中，都是以灭亡而告終。我們在研究“自然法則”在西方工业社会的經济事务中所起的作用时曾看到，研究貿易周期的专家們推測，这些反复的运动就是起伏于水面上的波紋，而这些水流昼夜不息地順流而进，继續前进的結局終将使这些有节奏的波动归于靜止。在同一联想中，我們可以想到我們所发现的事实：正在解体的文明和在它境外的頑强的蛮族軍事集团之間的冲突，在何时何地从运动战演变成为沿着統一国家軍事界綫的相持战，而时間的推移常常是不利于軍事界綫的防守者、有利于蛮族

进犯者，結果就是堰堤潰决，蛮族的洪流把原来存在的社会結构全部从地图上冲洗掉了。

这些都是实际的例子，說明了我們的更为概括的論点，即人类历史中的周期运动，正如車輪的物理的轉动一样，通过其自身的单調的反复循环轉动，形成另一个具有更长的节奏的运动，对照之下，可以看出这是朝着一定方向的漸增的前进运动，最后到达了它的目的地；在到达目的地的同时，就使一系列的循环运动終止了。然而，把一种趋势对另一种趋势的胜利解释成为"自然法則"的例証，这是毫无根据的。从切身經驗所观察到的事实，不一定是冷酷无情的命运的結果。在这一点上，提供証据的責任应該由决定論者来担負，而不是由不可知論者来担負。这是倡导独断的、无史实証明的决定論的斯般格勒所不曾考虑到的。

然而，为了对于仍然悬而未决的历史中的法則和自由的爭論采取持平的态度，在試图进一步論辯以前，我們建議举出其他若干事例，用以說明其中某种趋势在制止和它对抗的行动上显示了它的威力。在这种对抗力量的对消行动中，斯般格勒会看到"命运"的手在操纵着，但是，不論他的不可避免性的信条是对是錯，他并沒有企图証明他的信条。我們打算談談古代希腊通过軍事征服的行动在西南亚建立霸权所形成的局面。

虽然古代希腊在西南亚的霸权在公元七世紀被阿拉伯穆斯林軍事集团推翻时已經持續了近一千年之久，但是古代希腊文明在托罗斯山脉以南从不曾摆脫外来的异国文化的影响，而古代希腊文明影响的光芒，并不能从它在少数希腊城市或希腊化城市的前哨輻射到无法改变的叙利亚文化或埃及文化的地区。当塞琉古王朝醉心希腊化的安提阿·埃皮番斯（統治时期：公元前175—163

年)着手将耶路撒冷改变成象安提阿一样的希腊化城市时，古代希腊文明获得大批皈依者的能力受到了考驗，这个文化上和軍事上冒险事业的人所共知的失敗，便是入侵文化最后消亡的預兆。由于罗馬人从軟弱的塞琉古王朝和托勒密王朝手中取得了支配权，古代希腊文明的萎靡不振的存在才持續了好几个世紀。

古代希腊对于古代叙利亚和古代埃及社会的霸权，一直是以武力强制执行和維持的；只要被征服的社会以同样手段对付它，它就失敗了。在历史的下一阶段，东方各行省的人民在公元三世紀大批改信基督教这一事实，似乎是偶然地为古代希腊文明做了安提阿·埃皮番斯想做而沒有做到的一件事；因为在这些行省，天主教会俘擄了被征服的本地农民和城市中有权势的希腊人的心灵。既然基督教披着古代希腊的外衣继續胜利地前进，这时候似乎东方各民族最后終于和基督教相联合，无意中接受了以前用純粹的本来面貌提供給他們而遭到他們的猛烈排斥的一种文化。但是这也許是一种錯誤的估計。东方各民族在接受了希腊化的基督教以后，开始連續接受各种异教学說，除去了他們的宗教中的希腊化因素，景教就是首先这样做的。这样，东方各民族以神学論战的非軍事形式重新开始了反抗希腊文明的运动，他們就发现了文化战的新技术，最后終于取得了胜利。

这种反对古代希腊文明的文化攻势，按照我們所熟知的周期循环式样，綿亘了好几个世紀。景教的浪涛涨而复落，接着便是人神一性教的浪涛，随后又是伊斯兰教的浪涛席卷而来，它获得了巨大的成功。可以說伊斯兰教的胜利，是因为它又重新采取了粗暴的軍事征服方法。当然毫无疑問，我們不能把穆斯林阿拉伯軍事集团当作托尔斯泰和甘地的非暴力的不抵抗主义的先驅。这些軍事

集团在637—640年間"征服了"叙利亚、巴勒斯坦和埃及，但是这种征服和1860年加里波的所創造的征服事迹是属于同一类型的。当时，加里波的率領了穿着紅衬衫的一千名志愿兵，借助于沒有装弹药只是为摆样子而兜圈子的两門小炮，而"征服了"西西里和那不勒斯。两西西里王国为意大利統一教的尙武的传道士所征服了，因为这正是它所期望的，而罗馬帝国东方各行省的人民对于阿拉伯軍事集团的感情和西西里人对于加里波的的感情是幷不完全相同的。

在上述事例中，我們看到异教对于宗教信仰的不情愿的一致提出了一連串的反抗，其中第三个反抗取得了成功。公元十二世紀以来的法国史在不同的历史事实中显示了相同的式样。自从十二世紀以来，在法国的罗馬天主教为了确立法国的宗教統一，使法国成为对抗宗教分离运动之冲击的天主教国家，而全力从事于暫时得胜的斗爭；这种宗教分离活动，在每次被鎮压下去以后又继續以某种新的形式重新出现。十二世紀法国南部以純洁教派形式最初爆发的反抗天主教的运动，固然在十三世紀被就地鎮压下去了，但是到了十六世紀，却又在同一地方以加尔文教派的形式重新出现了。当加尔文教派遭到禁止时，这个反抗运动立刻以冉森教派的形式重新出现，冉森教派在天主教內部是最最接近于加尔文教派的立场的。当冉森教派被禁时，这个反抗运动又以自然神論、唯理論、不可知論、无神論等形式出现了。

在本书的其他有关地方，我們已經注意到犹太人的一神教始終遭到为一再复活的多神教所困扰的命运；我們也注意到和一神教血肉相关的犹太人的唯一眞神超然存在的概念同样一再遭到为人們对肉身之神的渴望所困扰的命运。一神教压倒了巴尔崇拜和

艾施多勒斯崇拜，但其結果反而看到忌邪的耶和华所不容拚存的許多敌对的神，以主的“圣言”、“智慧”、“天使”等拟人姿态狡滑地溜进犹太教正統的內部，而且后来在三位一体的教义中，在圣体和血崇拜、圣母崇拜、圣徒崇拜中，这些敌对的神在基督教的正統中获得了确定的地位。多神教的这些重行侵入，引起了一神教在伊斯兰教中的彻底重行确立以及在基督教新教中的比較不彻底的重行确立。但是为了反映宇宙間显然存在着为数甚多的自然力量，人的灵魂对于为数甚多的神祗产生了一种不可遏制的渴望，而这两个純洁化运动接着也就受到了这种渴望的困扰。

(2) 对于在历史上流行的“自然法則”的可能解释

如果认为在本书論述过程中所看到的循环和一致是事实的話，那么关于循环和一致似乎有两种可能的解释。支配这些现象的法則，可能是从外部强加于历史发展过程的行之于人类的非人类环境中的法則，也可能是在人性的心理組織和作用中所固有的法則。我們从探討第一种假設开始。

比如說，日夜的循环，显然影响着普通人的日常生活，但是我們不打算在这里予以考察。人类离开原始状态愈远，愈是有能力按照他的需要并且在需要的时候“化黑夜为白昼”。人类还曾經一度是另一种天文学上的周期的奴隶，这就是一年四季的循环。四旬斋成了基督徒节制飲食的时期，因为在世界上有基督教以前的无数时代，不論在精神上对人类有益与否，冬季的末尾經常是人們节約食物的时期。但是，就在这一点上，西方人和西方化的人，又已經从自然法則中解放出来了。运用冷藏以及在技术规格上統一的地面快速运輸的办法，任何人只要有錢购买，就可以在一年中的任

何一季在地球上的任何一角买到任何品种的肉、蔬菜、水果和鲜花。

人們所熟悉的一年的季节循环，可能不是地球上的植物所必須服从或人类由于依靠农业維持生命的关系而必須間接服从的唯一的天文学上的周期。近代气象学家曾經提出时間幅度更大的气候变化周期的証据。在調查游牧民族从"沙漠"地带侵入"播种"地带的情形时，我們发現了时間幅度为六百年的气候变化周期的間接証据，每个周期包括相互交替的干燥期和潮湿期。在写作本书时，这种假定的气候变化周期似乎不象同类的其他某些周期那样受到人們的公认，这些其他周期的波长不过是两位数字或一位数字，它們似乎在近代条件下支配着人工播种和收获量的变动。有人认为，在气候和收获量的周期和某些經济学家所假定的經济产业周期之間，存在着某种对应关系。但是近来专家意见的趋势却是反对这种說法。維多利亚女王时代研究这一問題的先驅哲逢斯的著名学說认为，貿易周期可能受到太阳黑点出沒所表明的太阳放射现象变动的影响，这种学說已經不再为人們所贊同了。哲逢斯晚年认为"〔貿易〕的周期性衰落其实在性质上是属于心理范圍的，是依沮丧、希望、兴奋、失望和恐慌等心理变化而定的。"①

剑桥經济学家庇古在1929年的著作中发表意见說，把收获量的变化作为决定工业活动变化的一个因素的重要性，不論这种重要性属于哪一方面，在他执笔时已經比五十年前或一百年前，实质上已經减少了。哈伯勒在庇古以后的十二年发表著作，采取了相

① 哲逢斯："通貨和財政研究"(Jevons, W. Stanley: Investigations in Currency and Finance. London, 1909, Macmillan)，第2版，第184頁。

同的见解。这里引用几段，作为写作本书时正統派經济学的意见的实例。

> "繁荣的衰退，正如它的增加一样……絕不是由于来自外部的'扰动原因'的影响，而是由于实业界内部正规进行的过程。
>
> 〔这些变动的〕不可思議的地方是，这些变动不能用因为气候条件而歉收、疾病、总罢工、工厂停工、地震、国际貿易路綫突然阻塞等这些'外部'原因来說明。由于农作物歉收、战爭、地震以及生产过程的类似的其他外界扰动的結果而造成的生产量、实际收入或就业水平的显著下降，很少影响整个的經济組織，当然也并不造成象商业周期說的专門意义上的蕭条。关于蕭条的专門意义，我們所指的是生产量、实际收入和就业水平的长期而显著的下降；至于下降的原因，只能用經济組織內部发生的各种因素的作用来加以說明，在生产量下降的事例中，只能用貨币需要不足以及价格和成本之間的差額不足等因素来加以說明。
>
> 由于种种理由，在說明商业周期时，似乎应該尽量不重視外部扰动因素的影响。……商业組織的反应，在商业周期的形成中，乍看起来，似乎比外部的扰动更为重要。其次，历史的經驗似乎指出，即使在沒有可以作为商业周期之原因的显著的外部影响发生作用的地方，周期的运动仍然有坚持下去的强烈趋势。这就是說，在我們的經济組織中存在着一种固有的不稳定性，存在着一种朝着某一方向或另一方向运动的趋势。"①

还有一种不容忽視的全然不同的自然周期，即是誕生、生长、生殖、衰老和死亡的人类世代綿延的周期。关于这种周期在历史的特殊領域中的重要意义，本书作者于1932年在紐約州特罗伊

---

① 哈伯勒："繁荣与蕭条"（Haberler G.: Prosperity and Depression. Geneva 1941, League of Nations），第10頁。

城的公共宴会席上的談話中曾經生动地举例說明过。作者坐在当地教育局长的旁边，問他在公务紛繁中覚得哪一件事最感兴趣。教育局长立即回答說：“为老祖父們开办英語班。”这位英国客人接着又不假思索地問道，“在一个讲英語的国家里，怎么会有人活到了当老祖父的年龄还沒有掌握英語呢？”局长說道：“你要知道，特罗伊城是美国亚麻衣領制造业的主要中心，在1921年和1924年限制移民法实施以前，这里的劳动力大部分是从外来移民及其家属中招募来的。现在，这些来自每一个主要的向外移民的国家的移民，有一种經常和同乡人往来而尽量保持原有习俗的习惯。祖籍相同的移民，往往不但在相同的工厂里并肩工作，而且往往住在同一个住宅区，彼此成为邻居。因此，当他們到了退休的时候，他們大多数所懂的英語还是和最初踏上美国大陆时所知道的差不了多少。他們之所以在美国生活期間直到这时为止无須提高英語知識，是因为他們可以自由地使用家里的翻譯員。他們的子女到美国来的时候年紀还很輕，在輪到他們进厂工作以前，他們还可以进公立学校讀书；这些孩子受到了美国的教育，而他們的童年，比如說，却是在意大利度过的，这两者的結合就使他們成为精通两国語言的人；他們在工厂、街道和店鋪等地方讲英語，在家同双亲讲意大利語，絲毫不感觉到他們經常在两国語言之間变过来变过去。他們毫不費力地、毫不吝惜地运用两国語言的能力，使他們的年老的双亲感到异常便利。实际上，这种情况反而使他們的双亲在退休以后甚至連以前在工作时偶然学到的零星英語知識也都忘記了。然而，这还不是故事的結尾；因为这以后，退休了的移民的子女們結了婚，生育他們的子女；对于这些第三代人，英語旣是学校的語言，又是家庭的語言。他們的父母旣然是在美国受教育后才結婚

的，父母双方中之一方，十之八九不是意大利祖籍，那么英語就成为父母双方交流思想感情的共同語言了。因此，精通两国語言的双亲在美国生育的子女就不懂得祖父母所使用的意大利語了，而且根本用不着这种語言了。他們本来一心想扔掉并永远忘記非美国血統的不光彩，那么他們为什么还要为了学习一种使他們蒙受这种不光彩的不知所云的外国語言而自寻煩恼呢？因此，祖父母发现他們的孙儿女們无法学会他們所熟练地使用的唯一語言，用它来和他們交談；于是到了晚年，他們突然面对着不能和自己的后代有任何天伦叙乐的可怕景象。对于具有强烈的家族团結的意識的意大利人以及欧洲大陆上其他非英語国家的人們来讲，这种景象是不能容忍的。这时，他們有生以来第一次得到了一种刺激，觉得必須掌握他們素来不感兴趣的归化国的語言；去年他們想到向我請求援助。当然，我是竭力想为他們設立专門班級的。虽然大家都知道，年龄愈大学习外国語愈困难，但是我可以向你保証，这些为老祖父母們开办的英語班，是我們这个部門所經办的事业中成效最为显著、收获最为丰富的一件工作。”

这个特罗伊城的故事，說明了祖孙三代如何通过連續两次停頓的累积效果，才能完成一代的人們在他們的一生中所不能完成的社会轉变。从一个意大利家族轉变为一个美国家族的过程，是无法用一代人的事实来分析和讲解清楚的。为了完成这个轉变过程，祖孙三代之間的相互作用是必要的。当我們的考察从国籍的轉变轉到宗教和阶級的轉变时，我們发现在这方面，容易理解的单位也是家庭而不是个人。

阶級意識强烈的英国，在1952年，在作者的眼前迅速地衰落下去。在英国，要从工人阶級或下层中产阶級的家庭上升为“名門

家族”，通常总要經历祖孙三代；在宗教領域內，这一过程的标准波长似乎也要同样的时期。在罗馬世界扑灭异教的历史上，不容异說的、生来就是虔誠的基督徒的皇帝狄奥多西一世和原来崇奉异教而皈依基督教的君士坦丁一世，两者之間不是相隔一代，而是相隔两代。在十七世紀法国扑灭新教的历史上，在对新教徒抱不容忍态度的、生来就是虔誠的天主教徒路易十四世和他的祖父，即已故的加尔文派教徒亨利四世之間，也有同样的間隔时期。在十九世紀和二十世紀之交，法国的一些資产阶級不可知論者或无神論者又重新皈依了天主教，因为当时社会主义以及其他新兴的思想潮流頗有冲破資产阶級和工人阶級之間的經济不平等的危險，而可以作为抵档这些新兴思潮之壁垒的天主教会这一传統組織，对于他們就有了新的价值；把这些正式改宗的資产阶級不可知論者或无神論者的孙儿女們培养成为眞正虔誠的天主教徒，也要經历祖孙三代的时間。还有，在烏瑪雅德哈里发治下的古代叙利亚世界，原来崇奉基督教或拜火教的祖父母們皈依了伊斯兰教，为的是使他們自己能够使原始穆斯林阿拉伯統治阶級满意；在这些改宗的祖父母們的后代中培养出眞正虔誠的穆斯林，也經历了三代。为了使最初皈依者的生下来就是穆斯林的孙儿女們走上历史舞台，必須經历三代的时間；代表征服者权势的烏瑪雅德王朝政权的持續时間，就是由这样的三代时期决定的。代表阿拉伯人权势的烏瑪雅德王朝被主张所有穆斯林一律平等的阿拔斯王朝所推翻，当时这些被迫改宗者的虔敬的穆斯林孙儿女們以伊斯兰教理的名义对不热心的穆斯林阿拉伯征服者的不热心的穆斯林孙儿女們，展开了一决胜負的斗爭。

如果連續的三代是在宗教、阶級和国籍三个領域中发生社会

变化的正常的心理上的阶梯，那么我們看到在国际政治領域中連續的四代担負了同样的任务也就不足为奇了。我們也曾經看到，在各文明相互接触的領域中，知識分子的产生和知識分子对于他們的創造者的反抗之間的时間間隔，根据三四个实例所得的平均长度，大約是137年；如果我們可以設想，大战带来的苦痛，比一场較和緩的补充战争对于人的心理造成更为深刻的印象，那么我們就不难懂得連續的四代怎样可以决定战争与和平的周期的波长了。然而，如果我們把这个論点应用于近代西欧的战争与和平的周期，我們就会碰到一个釘子：我們看到有一次补充战争，即三十年战争，虽然它的地理范围限于中欧，但是在它的比較狹小的地理范围內，它的破坏作用却比它以前和以后的几次"大战"更大，而不是更小。

在我們必須試图說明的显然是眞正的、虽然是不精密的有規則的现象和循环现象中，这种战争与和平周期，既不是最后的，也不是最长的。这些个历时百年左右的周期，都不过是一系列中的一环，这一系列的整体构成文明衰落之后的所謂混乱时期，而混乱时期的继續演变，例如在古代希腊史和古代中国史上，就是統一国家的出现；这些也都显示了我們曾經注意到的节奏。一般說来，从开始到終結，整个过程，大約占八百年到一千年的时間。到此时为止，对于我們很适用的对于人类事务有規則现象的心理学說明，在这里是不是也对我們有用呢？如果在我們眼中，人类精神的理性的和意志的表面层就是人类精神的全部，那么我們的回答就不能不是否定的了。

在作者所生活的这一代的西方世界中，西方心理学还处在幼年时期；然而这門科学的先驅者已經进行了足够的探索，因此雍格

能够提出报告說，每一个人的有意識的理性和意志都是在潛在意識深渊的表面上浮动着，而潛在意識的深渊并不是一团未經分化的混沌状态，其中一层层的精神活动是可以上下分辨清楚的条理井然的宇宙。最接近表面的一层，似乎是当事人的生活过程中最新的个人經驗积累而成的自身潛在意識。当代科学研究者所探索到的最深的一层，似乎不是任何个人所独有、而是全体人类所共有的种族潛在意識，因为在那里潛伏着的最初形成的形象反映了全体人类的共同經驗，而这些共同經驗，如果不是人类的祖先尚未完全演化成为人类以前的阶段积累的，那就是在人类的幼年时代积累起来的。根据这个說法，如下的推测也許不是沒有理由的，在西方科学家现在已經得到的知識范圍內的潛在意識的最上层和最下层之間，可能还有旣不是由种族經驗也不是由个人經驗积累的，而是由在个人之上和种族之下的范圍內的集团經驗积累起来的中間层。可能还有为一个家族所共有、为一个社会集团所共有、为一个社会所共有的經驗积累起来的各层；如果在全体人类所共有的最初形成的形象之上的一层，确实是表达一个特定社会的特有气质的形象，这些形象在人类精神上所留的印迹，可以用来說明某种社会过程为了貫彻本身任务而必須經历的时期的长度。

例如，有一种这样的社会形象很容易在生长过程中的文明社会的人們的潛在意識精神生活上留下深刻的印象，这就是区域性独立国家的偶象；不难設想，即使在这个区域性独立国家的偶象开始残酷地迫使它的信徒們舍身献祭，正如迦太基人对巴尔哈蒙神象，或孟加拉人对閣健那他神象所作的献祭一样，那些邪神的牺牲者（他們自己召来了邪神），也許需要經历不只是一个人的一生、不只是連續三代的周期，而是至少四百年期間的慘痛教訓，才能使他

們下定決心把这种害人的偶象崇拜从心灵中拔去，然后把它扔掉。也不难設想，他們也許需要不只是四百年而是八百年或一千年的时間，才能使他們和在混乱时期显示出衰落和解体的文明社会的全部机构断絕关系，敞开心灵准备接受高級宗教所代表的某种其他同种族或不同种族的文明的特征。因为文明的偶象比任何区域性国家的偶象对潜在意識的精神来說，大抵具有更加强烈的吸引力，而文明，除非最后归併成为統一国家，否則往往会在政治上分裂成为区域性国家。根据同样的观点我們能同样地懂得，一个統一国家一經建立起来，即使在它失去了它的作用和权力，象当初它創立时所要消灭的原有的区域性国家一样，几乎成为可悲的沉重負担以后，有时还能够在好几代甚至好几世紀中继續支配它原有屬民的心灵，甚至继續支配它的实际破坏者的心灵。

“成年人一代的代表人物所感到的外部的不安（由感受者的社会地位直接决定的不安）和他們的子女即新生一代发自內心的自动控制的不安，这两者之間的关系无疑是广大領域內的一种重要现象。……世代綿延的行列在个人的心理发展和历史演变过程中所留的痕迹，是某种只有到了将来我們才能开始比现在更为理解的东西，这就是說，当我們将来比现在更能够从世代綿延的长期眼光出发，来进行观察、进行历史思考的时候，我們才能比现在更加充分地理解它。”①

如果各文明史上流行的社会法則实际上反映了支配潜在意識精神的个人經驗层下面一层的心理法則，这也可以說明为什么这些社会法則，正如我們所实际发现的那样，在已衰落文明的历史的

① 埃理亚斯：“文明的过程”第2卷，“社会的演变：文明的理論概述”(Elias, N.: Über den Prozess der Zivilisation, vol. ii: Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation., Basel, 1939, Haus zum Falken)，第451頁。

解体时期比在其前一段生长时期更加显著、更加有严格的规则。

虽然生长时期，象解体时期一样，可以分析成为一系列挑战和应战的回合，但是我們觉得，不論我們把連續挑战的行动之間的时間間隔，或者把連續的有效应战的行动之間的时間間隔計算出来，要測定促成社会生长的連續挑战和应战的回合所共有的标准波长，是不可能的。我們也看到，在生长时期，这些連續的挑战和連續的应战是多种多样、变化无穷的。在对比之下我們看到，解体时期各个連續阶段的特点是同样的挑战的反复出现，同样挑战的一再发生是因为正在解体的社会一再不能起而应战；我們也看到，在我們所收集的所有关于过去社会解体的实例中，同样的連續阶段总是按照同样的次序发生，每一个阶段总是經历大致相同的期間，因此在每一个事例中，整个解体时期呈现出經历一定的持續时間和一定过程的景象。实际上，社会的衰落一經发生，作为生长时期之特征的多样性和分化的趋势就为一致性的趋势所代替，这种一致性的趋势由于早晚会战胜內部的頑抗以及外来的干涉而显出它的威力。

例如，我們曾經观察到，先是古代叙利亚的、后来是古代印度的統一国家，如何在沒有达到統一国家的标准寿限以前，由于入侵的古代希腊文明的打击而中断时，这个潰敗而沒落的社会虽然处于外国社会体的扰动影响之下，但是它最后又重新进入中断而未完毕的阶段并以重新組合起来的統一国家继續度过正常的持續时期为止，这个社会在沒有按时走完已衰落的社会的正規解体过程以前，是不可能死亡，而且事实上也是不会死亡的。

在社会解体的各种现象的有規則性和一致性以及社会生长的各种现象的无規則性和多样性之間的显著对比，在本书中經常被

认为是历史事实的問題，到此为止，一直不曾企图說明它的理由。现在这一部分是論述法則和自由在人类事务中的关系，这就使我們要尽力設法解决这个問題；而解决問題的关鍵，也許在于精神表面层的有意識的人格和潛伏在表面层之下的精神生活的潛在意識层这两者性质之間的差别。

意識所具有的独特力量就是选擇的自由。就相对的自由是生长时期的特征之一而論，当然可以认为只要人們在这样的环境下有决定他們自己未来的自由，那末他們所走的道路似乎是意味着和"自然法則"的統治相对抗的任性的道路。然而，不让"自然法則"靠近的自由的支配力是不可靠的，因为它要依靠两个必須严格遵守的条件。第一个条件是，有意識的人格必須把精神的潛在意識底层安放在意志和理性的控制之下。第二个条件是，有意識的人格也必須設法同其他有意識的人格"融洽地共同生活"；它必須同其他有意識的人格保持某种和睦关系，共同过着"睿智的人"的人世生活；而"睿智的人"首先是社会的动物，然后是人；首先是有性别的有机体，然后是社会的动物。这两个为了运用自由的必要条件，实际上是彼此分不开的；因为如果"当恶棍走开了，正直的人就会得到自由了"这句話是正确的，那么，"当人格走开了，潛在意識的精神就会不受人格的控制了"这句話也是同样正确的。

意識的任务是要把人的精神从支配精神的潛在意識深渊的"自然法則"中解放出来，而意識的天賦才能往往会由于濫用作为其存在前提的自由，把自由当作人格和人格之間自相残杀的斗爭武器，而造成自己的毁灭。博胥埃曾經假設，为了确保人們的意志通过相互对消而彼此归于无能，一个全能而忌邪的神将进行特殊的干涉；我們无須引用他这一褻瀆神灵的假設，人类精神的构造和

机能說明了这种悲剧性的脫离正軌的行动。

(3) 在历史上流行的自然法則是无法控制的还是可能控制的?

如果以上的概观使我們相信人类事务是服从自然法則的，这些法則在这个領域中的作用至少在某种程度上是可以說明的，那么现在我們可以接着探討在人类历史上流行的自然法則究竟是无法控制的还是可能控制的呢？如果我們在这里仍然按照前面所采用的首先考虑非人性的法則，然后把人性的法則应用到历史事实上去的程序，我們就会发现，就非人性的法則而論，实际上我們已經在上一章里回答了这个問題。

簡单的回答就是，人虽然无力变更任何非人性的法則的条款，也无力使它停止发生作用，但是他能够朝着这些法則有利于他的目的的方向前进，因而影响这些法則的作用范圍。这就是前面已引用的詩人写出下边的詩行时所指的意思。

当科学家发现了某种新的事物，

我們就将比过去更加幸福。

西方人在改变非人性的法則对人类事务的作用范圍上的成功，已經在保险費率的减低上表现出来。航海图的改进，再加船舶上的无綫电装置和雷达装置，减少了船舶失事的危险；南加利福尼亚州的熏烟器以及康涅狄格河流域的屏障，减少了冰霜損害农作物的危险；預防接种、噴雾、浸漬消毒液等方法，减少了农作物、树木和牲畜害病的危险；对于人也是一样，运用各种方法，疾病的影响范圍縮小了，寿命延长了。

当我們的話題轉到人性法則的領域时，我們发现同样的故事

却是以比較不确定的語气来叙述的。各种意外的危险，由于教育和訓练的改进而减少了。据考查結果，盜窃的危险是和盜窃行为在其中滋长的社会环境条件成反比例地增减的，因此它是服从各种社会改良的方策的。

当我們探討西方經济活动的盛衰交替，即所謂貿易周期时，我們发现研究这些周期的专門学者把可控制的和不可控制的两种因素加以区别，有一派甚至主张貿易周期是由于銀行家的有意操纵而造成的。然而，大多數人认为銀行家的合理行动至多着重从人們精神的潜在意識的下层所涌出的空想和感情的不受控制的作用罢了。并不是追求銀行(Cherchez la banque)而是更熟悉的追求女人 (Cherchez la femme)，似乎表示在这个領域中某些最高权威人士的思想所指的方向。

"同賺錢相比，用錢之所以是一种落后的艺术，理由之一就是因为家庭仍旧是一个占优势的用錢組織单位，而为了賺錢的目的，家庭已經大都为組織更加严密的单位所代替了。家庭主妇做了世界上大部分的购买工作，人們并不因为她管理家务的效率高而选擇她，也不因为她管理家务的效率差而辞歇她；如果她是能干的，也不大会有机会把她的管理范围扩充到别的家庭。……无須惊奇，世界上的人在消費艺术上学到了一些知識，与其說是由于消費者的首倡精神，不如說是由于意图赢得商品市场的生产者的首倡精神。"①

这些探究暗示出，只要消費单位仍然是家庭，而生产单位仍然是自由竞爭的个人、商行或国家，而它們的彼此冲突的意志听任潜

① 密契尔："商业周期問題及其背景"(Mitchell, W. C.: Business Cycles: the Problem and its Setting. New York 1927, National Bureau of Economic Research, Inc.)，第165—166頁。

在意識的精神力量在經济竞爭的战场上自由活动，那么商业活动量的上下波动就会继續不受控制。根据传說，在埃及世界的喜克索政权末期，希伯来族长約瑟充任当时的經济监督官，他在丰收的年份为了預防未来的灾荒年份而采取了儲藏粮食的办法，这一办法得到了成功；似乎想不出什么理由来說明近代經济上西方化的世界，也就是整个地球表面，为什么不可以在世界范围內采用約瑟的这种办法。我們似乎也想不出什么理由来說明，在美国或俄国的历史上的某一个約瑟，为什么不可以有朝一日把人类經济生活的全部安放在中央集权的控制之下，这种中央集权的控制，不論它的用意是好是坏，在实际效果上一定会胜过摩西或馬克思的奔放不羈的空想。

当我們从历时不过几年的商业周期讲到波长为一世紀的四分之一到三分之一的世代綿延周期时，我們能够看到任何文化遗产所容易遭受的損耗，在物质方面由于印刷、影印及其他技术，在精神方面由于教育而正在減少。

到此为止，我們对这个問題的探究結果似乎是令人鼓舞的；但是，当我們接着探究历时甚长的社会过程时，例如，轉动了八个世紀或十个世紀的文明衰落和解体的“悲苦的輪子”，我們遇到在第二次世界大战后的一代中不断涌现在西方世界的愈来愈多的人的心头上的一个問題。当一个文明已經衰落的时候，它是不是注定要朝着沒落的方向前进直到死亡而后已呢？換句話說，它能不能从头再走一遍呢？也許作者的同时代人对人类文明史的綜合研究感到兴趣的最强烈的实际动机是，他們觉得自己正处于他們的文明史中的一个轉折点，渴望确定自己在其中的历史位置。在这紧要关头，西方各国的人民，也許特别是美国的人民，意識到本身所担

負的一种責任；当他們指望从过去的經驗中得到指导他們前进的知識时，他們唯有依靠人类曾經自由运用的智慧的源泉。历史曾否担保他們是眞正的自由行动者呢？这是一个基本問題。如果不先把它提出来，他們究竟应該怎样行动呢？但是这个問題，他們是不能依靠历史来解决的。历史的教訓毕竟不是說，选擇这一种比选擇另一种好，而是說，他們所抱的自由选擇的想法根本是一种幻想；如果过去曾經有过选擇奏效的时期，而现在，这样的时期已經过去了；他們的一代已經离开了菲謝尔的时期而进入莪默·伽亚謨的时期。在菲謝尔的时期，任何事情会一件跟着一件发生；而莪默·伽亚謨的时期

> 字成指动，指动字成；
> 任你如何至誠，如何机智，
> 难叫他收回成命消去半行，
> 任你眼泪流完也难洗掉一字。

如果我們想根据以直到现在为止的各个文明的历史所提供的証明来回答这个問題，我們必須說，从十四个明显的文明衰落的实例中，我們发现人类自相残杀的战争的弊端，总是以各交战国中一国独存其余則全部复灭的暴烈手段来袪除的，我們不能指出其中有哪一个是例外。但是在承认这个可怕的历史事实时，我們决不能因此而沮丧；因为归納的推理法在証明否定命題时显然是一种不完全的方法；可根据的事例愈少，这种方法愈是軟弱无力。只不过历时六千年的十四个文明的經驗并沒有提出非常有力的理由来否定如下的可能性：对于这个历史上曾經把許多先驅文明击敗的挑战，将来有一天这个后起社会的其他代表能够起来胜利地应战，为医治自相残杀的战争的社会疾病找到一种比以暴力手段建立統

一国家的代价較低的办法，从而开辟出一条史无前例的精神进步的道路。

如果我們把这种可能性放在心头，现在再一次回过头来检閱那些曾經走完从衰落到最后灭亡的“悲哀之路”(via dolorosa)全部历程的文明的历史，我們就会看到其中至少有几个文明曾經看出收拾局面的其他解决办法，即使其中沒有哪一个能如愿以偿。

例如，在古代希腊世界，从公元前431—404年間雅典-伯罗奔尼撒战爭爆发，混乱时期就此开始，在这个时期的精神压力之下，某些非凡人物无疑曾經怀着和諧之局的理想；这一种理想可能做到暴力所永远做不到的事情。在近代后期的西方世界，同样的理想曾經在1914—1918年大战后的国际联盟中，在1939—1945年大战后的联合国机构中体现出来。在古代中国史上，当古代中国社会在其衰落之后的第一次集合期間，孔子为了复兴传統的礼乐制度而作的热誠努力，以及老子要求一个容許无为的潜在意識力量自由自在地活动园地的清静无为的信念，两者都是由于渴望触动感情的源泉而受到了鼓舞，而这种感情的源泉可能发出一种救世的精神调和力量；人們曾經不止一次地企图在有实效的制度中实现这种理想。

政治方面的目标，就是要在两个致命的极端之間找寻一条中間道路；这两个极端，一个是区域性国家之間的悲惨的斗爭，另一个是采用一击打垮对方的战术而造成的悲惨的和平。根据古代希腊的传說，坚硬如鉄的两座辛普勒格底斯巨岩(Symplegades)的险峻的入口，曾經使每一艘敢于穿越的船舶毁灭，但是亚哥船上的海員們(Argonauts)冒着生命的危险終于胜利通过；他們所获得的报酬可以說就是突破艰险駛进了以前人类从未航行过的大海面

上的亲身經驗。然而这种結果显然不是联邦宪法的任何符咒式的蓝图所能担保的。适用于社会体构造的最灵巧的政治操纵手段，决不能充任灵魂的精神补救的代用品。在国家战爭或阶級斗爭中，文明衰落的近因无非是精神上病痛的各种症状。丰富的經驗早已指出，靠制度来挽救那些自己和彼此都陷于悲境的固执的人，是沒有效果的。在文明的过程中，人正在向着前人所未到过的望不见的頂峰而艰苦卓絕地攀登一垛断崖絕壁，如果他的前途显然是要看他克服业已丧失了的控制坡度的能力，那么攀登的結果显然是决定于人类的关系，不仅是人与人的关系，而更重要的是人与其救主即神的关系。

三十七 人性对于自然法则的頑抗性

我們所搜集的关于人类控制自己事务的能力——或者规避自然的法則，或者獵取它們为己所用——的例証，提出了一个問題：会不会有这样一些情况，人类的事务可以毫不服从自然的法則。我們对这种可能性的探討可以从研究社会变革的速率开始。如果这种节拍确是可变的，那么这就是一定范圍內的例証，說明人类事务至少在时-度方面是可以对自然的法則进行頑抗的。

假如历史的节拍果然在一切情况下都能判明为恒常不变的，即假如能够說明每十年或每百年的推移都产生心理变革和社会变革之一定的和均匀的量額，則会引出这样的結論：如果我們知道心理-社会序列中的量額的值或者时間序列中时幅的值，則我們就能計算出另一序列中相应的未知量的大小。至少有一位埃及史的杰出学者曾作过这种假定。他擯弃了天文学所提供的一个年代推定，他的理由是：如果接受这种推定就等于接受一种在他看来是无法承认的命題，即在埃及世界中社会变革的节拍在某一长二百年的期間中竟会比直接在它前面的同样长的一段期間显著地快得多。然而可以举出大量的大家熟悉的例子来說明，这位卓越的埃及学家所怀疑的命題，事实上是历史上明明白白的事情。

例如，我們知道雅典的雅典娜神殿建于公元前第五世紀，哈德良的众神殿建于公元第二世紀，君士坦丁堡的圣索非亚教堂建

于公元第六世紀。按照这位埃及学家持以立論的原則，这些建筑物的第一个和第二个旣然大体上风格相同，二者之間的时間間隔应比第二个和第三个之間的时間間隔短得多，因为后二者的风格是完全不同的。可是在这里，确定得不容置辯的年代說明了在这件事例中，两个风格不同的建筑物之間的时間間隔倒是較短的。

在尝試估計西罗馬帝国末期罗馬軍人的装备、神圣罗馬帝国皇帝鄂多一世的撒克逊軍人的装备和巴越挂毡上所織的諾曼人騎士的装备之間的相互的时間間隔时，假如我們置信于同一旣定的原則，我們也同样是要上当的。鄂多的軍人所装备的圓盾和斗士式方边兜盔仅仅是晚期罗馬皇帝馬奥良的軍人装备的变形，而征服者威廉的軍人則装备着薩尔馬达圓錐形头盔、細鎧甲和鳶形盾。假如我們从而臆測鄂多一世(統治时期：公元 936—973 年)和征服者威廉(統治諾曼底的时期：公元 1035—1087 年)之間的时間間隔比馬奥良(統治时期：公元 457—461 年)和鄂多之間的时間間隔长得多，則这种变革节拍不变的假設，在这里也使我們大胆地推翻了史实。

其次，任何人要是概观一下 1700 年和 1950 年西方男子的标准常服，一看就可以看出 1950 年的上装、背心、褲子和伞仅仅是 1700 年的上装、背心、馬褲和佩刀的变形，而二者都和 1600 年的紧身装和大脚短褲截然不同。在这一事例里，和前二事例相反，一段較早、較短的时期比一段較晚、較长的时期呈现了多得多的变革。这些喚起注意的故事指出了偏信变革节拍不变的假設并据以估計时間历程的危险，这种时間历程即是当某一遺址的历史，由于缺乏文字記載的年代資料而惟有从考古学家的鏟子发掘出来的物质佐証才能予以重新勾勒的时候，企图估計历代地层的人类遺物

堆积层在該处堆积起来所需的时間历程。

我們在初步抨击了文化变革速率不变的假設之后，不妨接着举几个例子，首先是加速的例子，其次是减速的例子，最后是关于交替速率的例子。

关于加速的一个熟例就是革命现象。因为，正如在本书前面部分所看到的，这是两个社会集体彼此接触时所产生的一种社会运动；在人类活动的这一个或另一个不同領域中，两个社会集体之一偶然超过了另一个。例如1789年的法国革命，在其第一阶段，是一种痙攣性的努力，企图赶上邻邦不列顛在前两个世紀中緩慢地完成的一种政体进步。的确，在十九世紀欧洲大陆喚起許多次革命（大多流产）的西方"自由主义"曾被一些大陆史家称为崇英狂。

加速的一种普通类型可以见于正巧处于一种文明边緣內的边疆人或正巧处于其境外的蛮族的行为中；他們突然被喚起来赶上較为先进的邻人。本书作者記得1910年訪問斯德哥尔摩的斯堪的納維亚博物館时所得的鮮明印象。在走过一連串陈列着斯堪的納維亚旧石器、新石器、銅器和基督前鉄器时代文物的陈列室后，他惊异地发现自己已經走进了一間陈列意大利文艺复兴式的斯堪的納維亚工艺品陈列室。他奇怪自己如何会沒有看到中世紀时期的产品，他便回轉脚步去看。果然，确有一間中世紀室，而其所藏则微不足道。他这才开始体会到斯堪的納維亚在晚期鉄器时代便曾开始創造自己特有的文明，而一轉眼就走出了这个时代，进入一个早期现代，它在这个时代成了一个标准化了的意大利式西方基督教文化里一个无足輕重的成員。这种加速的奇功之部分代价就是斯堪的納維亚博物館所见証的文化貧乏。

正如十五世紀的斯堪的納維亚，本书作者所处时代里整个非西方而急速西方化的世界也是一样。这已經是老生常談了，例如非洲各族人民企图在一、两代中完成他們既模仿又抵抗的西欧各族人民历时千余年才达到的政治、社会和文化的进步。对非洲所达到的眞正加速量，非洲各族人民有估計过高的趋势，而西方旁观者則有估計过低的趋势。

如果革命是加速的戏剧性表现，則减速的现象见于掉队者的拒絕跟主体齐步前进。有一个例子，美国的南方各州，在比邻的不列顛帝国所属西印度島屿上的奴隶制度已經废除了一整代之后，还頑固地保存着奴隶制度。其他的例子，則如一批批殖民者移入"新"国，在那里保持着离家时在家乡流行的标准，而在"故"国的本家亲戚却早已抛弃了这些标准而前进了。这是一个熟悉的例子，只要把二十世紀的魁北克、阿巴拉契亚高地及德兰士瓦和同时代的法国、阿尔斯特及荷兰比較一下就够了。本书在前面曾提供过加速和减速的許多事例，讀者当能自己回忆。例如，显而易见，我們所謂的希洛德主义就近似加速，而我們所謂的狂热主义就近似减速。同样显而易见，既然变革可以是变坏，也可以是变好，加速不一定就是好，减速也不一定就是坏。

在近代西方造船术和航海术的历史中可以发现一种速度交替变更的連續，这种交替变更的連續不仅包含两个时期，而且肯定包含三个时期，可能包含四个时期。事情开始于一次突然的加速，这一加速使这两种技术在1440—1490年的五十年間革命化了。继这次突然加速之后的是持續于十六、十七和十八世紀的减速。而在那样长期停頓之后继之而起的是1840—1890年五十年間的另一次突然加速。在1952年，下一阶段如何还是一个謎，因为它还在

进展中。但是以門外汉的眼光看来，这时在进展中的技术的继續前进，虽則可观，仍然会显得不及維多利亚时代半个世紀的革命成就。

> “在十五世紀……船舶制造中出现了迅速而巨大的变革。……在五十年的一段时期中，航海的帆船从单檣船发展为挂五、六张帆的三檣船。”①

这次技术革命不仅使它的創造者能够到达全球各地，而且也使这些創造者凌駕于可能遇见的一切非西方的海員之上。这种新船有其出类拔萃的优点，在这方面它不仅超过它以前的船型，而且也同样突出地超过它以后的船型。这种特点便是它能在几乎无限长的时期中航行海面而不需靠港。这种在其存在时期被称为卓越无比的船舶，是几种不同的传統船身构造和帆式的巧妙結合的产物；每一种传統船身构造和帆式各有其独到的特长，然而也因此各有其局限性。在1440—1490年間生产的西方船舶，融合了历代慣用的以櫓推动的地中海的“长船”（即单甲板平底船）和至少三种类型截然不同的帆船的优点。后三者是同时代的方帆装地中海的“圓船”（即有三、四层甲板的大帆船）；三角帆装的印度洋的“輕快帆船”在埃及女王哈特舍普素特（統治时期：公元前1486—1468年）治下的从海道远征彭特东非地区的目睹記中描述了这种“輕快帆船”的古老形式；公元前56年該撒在他占領后来被称为布列塔尼半島时所见的結构庞大、航行大西洋的帆船。汇集这四种船型最大优点的新設計到十五世紀末便已完成；当时海上最好的船舶已和納尔逊

① 巴色特路克和荷兰德：“船舶和人”（Bassett-Lowke, J.W., and Holland, G.: Ships and Men. London 1946, Harrap），第46頁。

时代的船舶基本上并无不同之处。

后来，經过了三个半世紀的减速，西方造船技术又临于加速的另一次勃发的前夕。这一次，高速創造的工作是在两条平行綫上进行的。一方面，蒸汽机即将代替船帆；而同时帆船制造的技术即将从久睡中觉醒，把旧型帆船发展到新的、以前梦想不到的完善程度，一直通过1840—1890这个創造性的半个世紀，帆船在和汽船的竞爭中，在某些用途方面仍然足以抗衡自保。

这些加速和减速是这样显著地背离了我們所希望于完全服从自然法則的社会中的均匀一致的运行，如果我們现在要寻求这些加速和减速的解释，我們可以在本书前面部分曾詳細考察并举例說明的“挑战与应战”的公式中找到。我們来看看上面所举的最后一例，即西方造船航海史中两次巨大的加速以及其間的长期减速。

在1440—1490年半个世紀中引起近代西方船舶創造的挑战，是一个政治性的挑战。接近中世紀的末期，西方基督教社会发现自己处于这样的境况：不但它向东南突破达尔·阿尔·伊斯兰的企图（即“十字軍”出征的企图）遭到了失敗，而且还严重地受到溯多瑙河而上和沿地中海岸而来的土耳其人反攻的威胁。当时西方处境的危险还因为西方基督教社会恰巧居于欧亚大陆一个半島的尖端这一事实所加重。如果这个被圍困的社会不突破这三面受敌之境而通向別的开闊地区以防止灾难，这个形势瀕危的社会必然早晚会被来自旧世界中心的强大力量的压力挤到海里去。否則，它便会在伊斯兰手中遭受許多世紀前它自己加于“凱尔特边区”流产的远西方基督教社会的同样命运。在十字軍战事中，拉丁基督教徒选擇地中海为其出征路綫，并用地中海的传統构造的船只横渡地中海。这些拉丁基督教徒是为占有他們的基督教信仰搖籃地的

渴望所激动的。他們失敗了。随后伊斯兰前进的威胁把伊斯兰所挫敗的西方敌手置于魔鬼和深海之間。他們选擇了深海，并設計了一种新船。其后果則超过了葡萄牙王航海家亨利最乐观的徒弟所作的最大胆的梦想。

十五世紀西方造船者对伊斯兰挑战的应战，取得了压倒的胜利，这一胜利成为西方造船业此后长期減速的原因。这个領域中的第二次加速是由于一个与此大不相同的原因，即近十八世紀末开始影响部分西欧的新經济革命。这次革命的两个突出特点，是以加速度进行的人口激增以及商业和制造工业的兴起而造成的对农业的优势。我們不必在这里詳述关于十九世紀西方工业扩张以及当时人口增加的复杂而熟悉的故事。这不仅使西方的西欧“旧世界”各个祖国的居民人數在不同程度上增加倍徙，而且也迅速地开始填滿西方海外开拓人所得新領的广闊空地。如果造船者沒有象四百年前应战时那样热心和有效地对这次的挑战予以应战，则显而易见，海洋运輸就会成为阻碍这些发展的确实象扼着咽喉一样的妨害者。

我們从人类事务的物质領域中选擇了我們的实例，一个专門行业对两次挑战作出两次相继的技术应战，第一次是政治的和軍事的，第二次是經济的和社会的。而挑战和应战的原則放在哪里都是一样的，不管这种挑战是空着的肚子渴望面包或者是饥餓的灵魂渴望上帝。无論它是什么，挑战总是上帝对人的灵魂提供的选擇的自由。

三十八 神的法則

在本书的这一部分，我們想深入研究历史上法則和自由的关系。如果现在我們回到我們的本題上来，我們将会发现我們已經得到了一个答案。自由是怎样和法則关联起来的呢？我們的例証告訴我們，人不仅生存在一种法則的支配之下，而且生存在两种法則的支配之下。这两种法則中的一种就是神的法則；这种法則就是用了另一个更为光輝名称的自由本身。

这一法則，在雅各书中称为“完备的自由法則”，也就是爱的法則。因为人类的自由只能由作为爱的本身的神来賜予；只要人从自己这方面对神有足够的爱，为这种由响应而生的爱所动，把自己托付給神，以神的意志为自己的意志，人就能够用这种神賜来自由地选擇生和善，而不选擇死和恶。

“我們的意志是我們的，我們不知怎样；

我們的意志是我們的，使它成为你的。”①

“历史……就其根本而論，是一种号召、一种神命、一种天启，由自由的人們来听聞和响应；总之，就是神和人的相互作用。”② 人的自由就是等同于爱的神的法則；在这意义上讲，历史上的法則和自由

① 丁尼生：“悼亡”(Tennyson: In Memoriam, in the Invocation)。

② 蓝泊特：“历史的启示”(Lampert, E.: The Apocalypse of History, London 1948, Faber)，第45頁。

确是等同的。可是这个发现并沒有解决我們的問題。因为，在解答我們原来疑問的同时，我們又提出了一个新的疑問。在发现自由等同于两种法則中的一种时，我們提出了这两种法則的相互关系的問題。乍看起来，答案似乎是，显然都管轄人类事务的爱的法則和潜在意識的人类本性的法則，不仅彼此不同，而且是相互矛盾，甚至是互不相容的；因为神号召人們的灵魂在自由中跟他工作，而潜在意識精神的法則却束縛着这些灵魂。在我們比較这两种"法則"时，我們愈深入探索，两者之間的道德上的鴻沟似乎就愈大。如果我們以爱的法則为标准来評价自然的法則、用爱的眼睛来看自然所創造的一切，那么，情况都是很坏的。

"唉，看哪，蒼天和大地从老根上害病：

一切令人心碎的思想这里都有；一切都是虚空。"①

人类的观察者对于宇宙在道德上的恶所作結論之一是，这間恐怖室不可能是任何神的作品。伊壁鳩魯派认为，这是不灭的原子偶然会合的偶然結果。另一方面，基督徒却不得不在另外两种說法中选擇一种，而这两种說法都是同样令人沮丧不安的：或是說，作为爱的神必然是一个显然在受痛苦的宇宙的創造者；或是說，宇宙必然是另一个神所創造，而这个神不是爱的神。

第二世紀初的异端者馬喜翁和十九世紀初詩人布萊克，都选擇了后一說。他們对这个道德謎的解答，是把世界的創造归之于一个既不爱人也不可爱的神。救世的上帝用爱来贏得灵魂，而創世的上帝只能强行一种法則并对胆敢违犯者执行残酷的懲罰。这

① 胡斯曼："施洛浦歌的一童子"(Housman, A. E.: A Shropshire Lad)，第48篇。

个阴气森森的监工神，据馬喜翁說就是摩西的耶和华，布莱克則称之为尤利贊(Urizen，驕傲之王)，并給他起个諾巴德棣(Nobodaddy，忌邪之父)的綽号。这个神，如果在他有限的才能內胜任尽責，已經够糟了。可是他失敗得声名狼藉，而他的失敗不是由于无能就是由于恶毒。显然，在世界的罪孽和世界的苦难之間，沒有什么可以理解的关系。

当馬喜翁以有力的根据肯定世界的創造是与罪恶相联的时候，他否认这同善和爱有任何关系的根据却是薄弱的；因为实际上是，神的爱是人类自由的泉源，而这种为創世造成机会的自由，也就为罪孽敞开了大門。每一种挑战都同样可以視为神的号召或魔鬼的誘惑。馬喜翁不惜否定神的单一性来辯护神的爱，这比埃雷耐之說离題更远了；埃雷耐为了辯护創世主和救世主的同一性，不惜把神格的两种显相混为一談，而从人类的观点来看，这二相在道德上是互不相容的。而且，近代西方科学也有力地辯护了基督教經驗所証明的这种邏輯上和道德上相悖論点的眞相。力求調和神的这两种互不相容的显相的劳苦，曾使圣人和学者們感到苦惱。晚近西方心理学家中，至少有一个学派宣称这种劳苦早在一种先前的斗爭中使得潜在意識精神感到苦恼了。通过这种斗爭，未来的圣人、学者的道德性格已在幼嬰阶段就最初地获得了；在这个阶段里，嬰儿的母亲占着神在灵魂的宇宙中的未来位置。

> “当嬰儿……早在……出生后第二年……开始划分自身和外在现实之間的区别时，母亲便成为外在世界的代表并把外在世界的影响传导給孩子。而在孩子的生长中的意識面前，她是以相反的两方面出现的。她是孩子的主要的心爱的对象，是他的称心如意、安全和平的源头。可是她又是权威者，是权力的主要来源；这种权力奇妙地加在孩子的

头上并专横地挫折孩子的新生命循以向外探索的各种冲动中的某些冲动。婴儿的冲动受到了挫折，便产生了对于挫折它的权威者的忿怒、憎恨和破坏的愿望，心理学家統称之为攻击。而这个被恨的权威者却又是心爱的母亲。婴儿就这样面对着这种根本冲突。两种不可調和的冲动都指向同一对象，而这个对象却是孩子的周围宇宙的中心。”①

因此，按照一种心理学理論，成年期的有意識的道德冲突已潛在意識地預先存在于婴儿期；在婴儿期的斗爭中，和在成年期的一样，一种精神上的胜利需索其精神上的代价。“把根本罪責的重負加于原始恨的肩背上，原始爱征服了原始恨。”② 心理学就这样贊同基督教中反对馬喜翁的埃雷耐的結論：爱和恨、正义和罪恶，在整个創造世界的連鎖中不可分解地彼此联結着。

“沒有一个母亲，就沒有集中于一个个人对象上的强烈的爱；沒有这样的爱，就沒有互不調和的影响的冲突，就沒有罪責；沒有这样的罪責，就沒有有效的道德感。”③

---

① J. 赫胥黎：“进化伦理学”，1943年在罗曼內斯的讲演，收在T. H. 赫胥黎和J. 赫胥黎：“天演論，1893—1943年”中(Huxley, J.: Evolutionary Ethics, the Romanes Lecture, 1943, reprinted in Huxley, T. H. and J.: Evolution and Ethics, 1893—1943; London 1947, Pilot Press)，第107頁。

② 同上书，第110頁。

③ 同上书。

第十二部　西方文明的前景

三十九　这种探索的必要

本书作者执笔写这一部分时，对他自己要幹的任务感到一种厌煩；这种厌煩更甚于在臆測性問題的危险前的自然畏縮。当然很明显，1950 年作出的預测，远在原稿付印出版以前，可能就会被事实所推翻。可是，如果作者脑中占統治地位的考虑是怕自己受到嘲笑的危险，则这种考虑早就会阻止他从事于本“研究”的任何一部分的写作了。而在他既已把十一个部分质押給命运之后委身于第十二部时，有一个考虑使他鼓起了勇气：现在手边放着的这一部分的初稿是 1929 年头几个月中拟成的；同那时相比，今天西方文明的前景远远不是那样模糊不清了。那时即将开始的大蕭条及其包括第二次世界大战在内的一切后果，在 1950 年以前很久，早已把 1929 年流行的錯觉全部扫光，那种錯觉是认为一般說来，情况毕竟和 1914 年前差别不大。

因此，如果作者对目前这題目的厌煩仅仅是由于預测的冒险性而縮手縮脚，那么两次插进来的有启发性的十年历史的历程应当能显著地减低他的这种厌煩。可是，他之所以厌煩却几乎同西方文明前景的难以估計毫无关系，而是根源于不愿放弃主导他进行这部“研究”的基本原则之一。他就心这样会放弃一种立场，而

在他的信念中，只有从这种立场出发才能眞正正确地看清一种社会的整个历史；西方文明只不过是这种社会的一个代表。在他的判断中，二十年来致力于从非西方的观察角度来研讀历史全图的結果，証实了他对这种非西方立场之正确性的信念。

激发作者从事于这部"研究"的刺激之一是对近代西方晚期的一种积习的反抗；这种积习是把西方社会的历史和整个历史等量齐观。据作者来看，这种积习是一种歪曲眞相、自我中心的錯觉之产物，同其他已知的一切文明以及原始社会的后裔一样，西方文明的后裔也屈从于这种积习。① 要摆脫这种自我中心的假定，最好的出发点似乎就是采取相反的假定：在哲学的意义上，任何一种社会的一切代表都是彼此同等的。作者采取了这种反假定；在本"研究"的头六部分中他感到对这种反假定的信念是有充分根据的。在第七部分，他发觉以宗教史上各种文明的衰落和解体为試金石的試驗，証明各种文明的价值是不相等的。但是这次試驗的結果并

① 节录本編者于1935年住在乞力馬札罗山的山坡上时，所到了住在該山南边的恰伽族所理解的第一次世界大战的原因。乞力馬札罗山是在1889年由一个德国人——迈耶博士首次攀登上去的。他到达山頂时，遇见了那座山的山神。山神因为这种前所未有的礼遇而大悅，便把整个的恰伽疆域交給这个出色的德国登山員及其国人，但定下一个条件，即每年(或者是每隔五年吧?)这个爬山者的国人应攀登該山对山神表示敬意。一切都很順利。德国人占領了德属东非洲。辛勤的德国登山員的队伍每次如期登山，到了1914年，这項礼节不幸被疏忽了。于是山神大怒，追回他的賞賜，并把它轉交給德国人的敌人。后者对德国人宣战，并把他們驅逐出去。正如一切战事的途径一样，世界的东非中心区的英德战争也偶然在比較无关紧要的边区带来了一些作为穿插的交鋒回合。

关于第一次世界大战，这个恰伽族的紀事象許多其他紀事一样的好，而且实在比某些其他紀事更好，因为它承认了宗教在历史上所起作用的重要性。

不是重行抬高西方文明。相反地，結論却是这样的：从一个观察者（他以各种文明对路过此岸世界的人类灵魂提供精神机会的迭增为历史的指导綫）的立场来看，具有最大特色和重要性的文明是第二代文明，即古代叙里亚、古代印度、古代希腊和古代中国的文明。

作者本来就不愿意把西方文明挑出来作特殊处理；他自己采取了这种立场，就更加不愿意这样作了。可是，当他在1950年决定仍然遵守初拟于1927—1929年的計划时，他是屈从于三件事实的邏輯；这些事实在1929—1950年的这些岁月中，毫未失却其說服力。

第一件事实：在二十世紀上半叶的后期，西方文明是它这种社会中沒有显出不可置辯的解体征兆的唯一现存代表。在其余七种文明中，有五种不仅进入了、而且已經通过了它們的統一国家阶段；这五种文明即东正教社会主体及其俄罗斯分支，远东文明主体及其朝鮮和日本分支，以及印度文明。仔細检查一下伊朗和阿拉伯的穆斯林文明，便可看出强有力的証据，說明这两个社会也已崩潰。只有西方社会可能还是处在生长阶段。

第二件事实：西方社会的扩张和西方文化的輻射已經把其他一切现存文明和一切现存原始社会卷进了一个囊括世界的西方化范圍之中。

第三件事实：看来使目前这个探討成为必不可少的就是这一件惊人的事实：人类史上空前第一次，整个人类在一个珍貴而难保的簍子中受着累卵之危。

"那样的日子已經一去不复返了。

那时山海还阻隔着疯狂在人类中的传播：

当尼罗弹乱琴的时候，

智慧仍然屹立不动地統治着北京；

虽則加尔文在日内瓦宣說圣恩，

上帝却从佛面显出欢迎的笑容。

因为我們这連在一起的世界现已縮得这样小，

一个希特勒便意味着全体蒼生的疯狂日子。

每一个忧淚都传遍了全世界，

伊波害怕的战爭，伊普斯頓也怕。”①

在一个使用原子武器或細菌武器的第三次世界大战中，恐怕連人間居住的天涯海角，死神也不会放过。直到最近，这些天涯海角，或是不引人注意，或是險阻难达，或是两者兼备，簡直使其貧弱落后的居民在“文明的”軍国主义者虎視眈眈的面前具有实际的免疫性。正巧在美国支持希腊和土耳其反对俄国压力的杜魯門主义发表（1947年3月12日）之前三个星期，本书作者在普林斯頓的一次演讲中曾作出这样的想象：假如一个西方化的世界让自己陷入第三次世界大战，其結果将是在现实生活中演出柏拉图的一个神話。在那个神話里，这位雅典哲学家想象，山地牧人按照周期从他們的山寨出发，来到一个旧文明的废墟遺址上建立一个新文明；这个旧文明是在一連串周期性的滄桑世变的最近一次中毁灭的。在一个集体的潜在意識精神活动的想象中，牧人逐漸象征着留作創造用的尙未耗竭、尙未腐化的人类原始潜力。上帝在把人类中惡濁混沌的大多数人引进了曾經毁灭农夫該隐、他的儿子建城者以諾和他們的后人鉄匠土巴-該隐的誘惑以后，仍然保存了这些潜

① 斯金納：“致馬来亚的第一和第二封信”(Skinner, Martyn: Letters to Malaya, I and II; London 1941, Putnam)，第34—35頁。

力。处于文明发展过程中的人类努力試图从事于最近一次、也許是最冒險的一次事业时，无論何时遭受到灾难，总是打算借重于那些仍在原始状态中的弟兄的潜存预备力量。人們本来把地球上的肥美之地据为己有，而把这些弟兄驅逐出去，让他們“披着綿羊山羊的皮，在曠野山岭飘流无定”。在过去，亚伯的这些比較淳朴幷幸免于难的子孙曾对該隐的子孙以德报怨，在后者罪发时援救了这些凶手。来自赫里昆山脚下阿斯克拉的一个牧人宣說了希腊史悲剧的开场白。来自阿拉伯沙漠边緣旁的南地的牧人守着伯利恒的基督教搖籃。本书作者在 1947 年曾以柏拉图式的警句提到：他和他的听众所处的西方文明設或一旦使寰宇同遭浩劫，則从头开始这个五、六千年来进行着的文化巨业的任务，也許会落在西藏人的肩上，这些西藏人一直在高原壁垒的后面，高枕无忧；这个任务也許会落在爱斯基摩人的肩上，这些爱斯基摩人一直在酷寒而无害的万年积冰之旁，舒适地栖息着；作为邻居，积冰不象衣冠豺狼那样阴险。从发表那篇演說到如今在同一学府的依然安靜的环境中写出目前这几行的时候，三年半过去了。在这三年半中，这些假定的幻想已經被历史事件的进行所击潰和抛弃。在 1950 年 12 月写这几行时，据报导說，一支侵略的中国共产党远征軍正在首途拉薩；而过去除了自然界之外乐得无敌无友的爱斯基摩人，现在发现自己在伏尔加盆地和密士失必盆地之間的越极轰炸路綫上适当其冲，发现自己在从俄国亚洲部分的东北端到阿拉斯加的横跨白令海峽大浮冰的高速侵略路綫上也是适当其冲；俄国的亚洲部分一度是原始住民的隐蔽居地，阿拉斯加则仅以一个加拿大“波兰走廊”和大陆美国的主体相隔。

这样，一个现已遍及于全世界的西方社会把全人类的命运寄

握在自己手里，而此刻西方自己的命运又悬于一个在莫斯科的人和一个在华盛頓的人的指端，他們只要按一下电鈕，便能触发一个原子弹。

就是这些事实使本书作者不得不在1950年勉强維持原在1929年勉强作出的結論：探討一下西方文明的前景是二十世紀历史研究的一个必要部分。

四十　預定答案之不能肯定性

在1955年，西方文明希望它的寿命有多长呢？一个历史学家初想起来，考虑到自然界的豪爽，也許认为西方目前的希望是低了。西方文明毕竟只不过是它这一类文明中的二十一个代表之一。盼望第二十一个文明在考驗中能够避免其他一切文明所遭受的失敗，这合理嗎？在地球上生命进化的已往历史中，每一个得来不易的成功的代价都是失敗。考虑到这些失敗次数之多，似乎很难相信在依然年輕得象文明的历史中，第三代文明的任何一个代表能扮演这样一个角色：它能找到迄今无人走过的、通向无限生长的道路，或者創造出足以产生一种新社会的变化。

可是这种推理并不是得自人类阶段的生命經驗，而是得自人类前的阶段。当自然界从事于初級有机体的进化时，它往往制造数以百万計的样品，以求侥幸碰巧得出一种新型的、优越的設計；这可能确是如此。在花卉虫魚等等的进化中，二十个样品，对于自然界进行工作来說，无疑是少得可笑了。然而若是以为动植物有机体可能无法避免的进化規則也必然能应用于与之截然不同的"样品"——文明发展过程中的人类社会，那就肯定是无法辯护的假定了。事实上，从自然界的豪爽出发的論据，在这个題目上根本不成其为論据。我們把它提出来，只是为了驅回它。

在我們进而考察文明本身的証据之前，我們必需先考虑一下

对于我們这一問題的另外一个情緒上的預定答案。这两个情緒上的答案是彼此矛盾的。本书作者，生于1889年，一生中亲眼看见西方开始从一种情緒轉回到另一种情緒。

十九世紀末叶，流行于大不列顛中等阶級的世界观，在下面引文中得到了最好的表达。这句引文出于一篇打油詩，是两个教师套用一个学生考卷中所表达的历史概念而写的，标題是“1066年大事”。

“历史现已結束；因此这是最后一部历史。”

这种世紀末的英国中等阶級世界观也是近代西方战爭最近一个回合中的德国和北美胜利者的同时代子孙所共有的。1792—1815年大战的后果受益人，同他們的英国“对手”一样，那时决沒有想到近代西方史的告終仅是为了让一个孕育着悲剧局面的近代后期的开始。他們打着如意算盘，想象一个安稳、太平、美滿的现代生活已經神乎其来地降临而常住于一个突然揭幕的无时間性的现在。例如，一种无时間性的感觉似乎籠罩着长达六十年的維多利亚时代，虽則实际上只要随便看一下一幅有名的庆祝登极六十年紀念的画——“女王登极六十周年”，就可以看出从科学技术到服装的生活的每一部門发生变化的迅速发展的盛观。

在那时，英国中等阶級保守党人认为千福年已經到来；英国中等阶級自由党人則认为它馬上就要到来。他們当然都知道英国工人阶級在中等阶級的幸福中所分享的一份是小得惊人的；也都知道联合王国的大多数殖民地和附属国的英国臣民不能象联合王国內和英王其他少数領地內的臣民那样享有自治。可是这些不平等状况却被低估了：自由党人认为这些都是可以补救的，保守党人认为这些都是不可避免的。同时代的美国北部公民也同样知道，他

們的經济繁荣并沒有为南部的公民所分享。同时代的德国国民也知道，併自法国的“德国領土”的居民仍然心向法国，法国民族的其他部分也不甘心于割地的肢解。法国人还在蓄意报复，在阿尔薩斯-洛兰臣服的人民同其他在施勒斯維希、波兰、馬其頓和爱尔兰臣服的人民一样，仍然作着終将解放的同一梦想。这些人民并不泰然默許“历史”已告“結束”的信念。他們不可动搖地深信，这种对他們来說是不可容忍的定局必然迟早被时間的“滾滾不断之流”冲走。可是他們的这种信念对于当时在走上坡运的列强的代表人物的呆蠢想象力并沒有留下任何印象。可以放心地讲，在1897年，沒有一个在世的男人或女人，即使在民族主义或社会主义革命的最乐观的豫言家中，曾梦想到在二十五年中一种民族自决的要求会瓦解哈普斯堡、霍亨索伦和罗曼諾夫帝国以及大不列顛和爱尔兰联合王国；或者一种社会民主的要求会从西方世界少数几个早熟的工业化地区的城市工人阶級传播到墨西哥和中国的农民中。甘地(生于1869年)和列宁(生于1870年)在当时还未知名。“共产主义”一詞只代表了幽灵似的、可是短暂而显然不伦不类的过去插話；这段插話已經被认为是现已熄灭的“历史”火山的最后一次爆发。1871年預示凶兆的巴黎最下层社会的野蛮性的爆发，被視为对一次惊人的軍事灾难的震蕩的隔代遺传式反应而勾銷了；并认为二十五年来被資产阶級第三共和国的湿毯所掩熄的大火，沒有什么死灰复燃的可怕之处。

这种自满的中等阶級的乐观主义，在維多利亚女王登极五十年紀念的时候便已不是新东西。这以前百年便已见于吉朋的盛世和1750年杜尔閣在索尔本所作的第二篇讲演“論基督教的建立为人类所获得的利益”。再早一百年，我們还可以在皮普斯的随笔中

觉察到这种乐观主义。这位敏銳的日記家觉察到政治經济寒暑表上的一次上升；"1649年大事"，包括圣巴多罗繆节大屠杀和西班牙的异端审判，已經成了过去的事情。的确，我們已經把近代晚期(1675—1875年)的开端置于皮普斯的一代，而这个近代晚期是信仰的伟大时代之一，对进步的信仰，对人类臻于完美之境的信仰。在皮普斯之前两代，弗兰西斯·培根是更响亮地提出这种信仰的預言者。

一种存在了三百年的信仰是不会輕易死去的。当它在1914年受了显然是致命的一击以后的十年，我們可以在这一灾难以前一代的卓越历史学家和官員詹姆士·赫德兰-莫利爵士(1863—1929年)所作的一篇演讲中觉察到这种信仰的表达：

"在我們对这种〔西方〕文化的分析中，我們会注意到的第一件大事是，虽則毫无疑問地整个西欧有共同的历史和共同的文明，然而其人民并未以正式的政治联合結合起来，其疆域也从未从属于一个共同政府。的确，一度看来，似乎查里曼大帝会对这整个区域建立起他的权势。正如我們所知，这种希望落空了。他想締造一个新帝国的企图失敗了，正如后来的一切企图都失敗了一样。晚期的帝国，西班牙和法国的統治者，再接再厉地企图把整个西欧联合成为一个庞大的国家或帝国。我們总是发现老一套：对地方爱国主义和个人自由的呼吁喚起了一种抵抗，这种抵抗粉碎了每一个征服者的心机。因此便一直存在着欧洲的不变的特征，批評家称之为无政府状态；因为沒有共同的統治就意味着斗爭、战斗和战爭，意味着〔彼此斗爭的〕敌对統治单位之間为了領土和霸权的永无休止的混乱。

在許多人看来，这是一种可怕的情况。这无疑会意味着大量消耗精力，大量毁灭财富，有时还大量丧失生命。因而有許多人情愿看到某种共同政府的逐漸建立；他們把欧洲的历史和帝国时代罗馬的历史或今

天美国的历史对比一下，欧洲便相形见拙。自从但丁的日子以来，有許多人渴望着那种有秩序的統治，那种統治可能是神意的眞实反映和工具。我們多么时常听见人說，如果在美洲的土地上，英吉利人、意大利人、波兰人、罗西尼安人、日耳曼人和斯堪的納維亚人能够和平相安地并居共处的話，为什么在他們的故乡不能如此呢？

我今天不需要討論关于未来的理想。我們談的是过去。我們必需做的只是要注意这样的事实：这种无政府状态、这种战事、这种敌对竞爭恰恰是存在于大陆的精力最旺盛的时候。我們也要注意到地中海世界的精力——有生力量、艺术精神、智力上的独創性——似乎逐漸地、但不断地衰退下去，而这种衰退的开始和一个共同政府的建立却是同时的。会不会是这样：傾軋和混乱实际上不仅是精力的消灭，而且也是产生精力的原因呢？"①

在当时震响着有如"启示录"中可怕的吹号声的英国，仍然听得见吉朋的这种令人定心壮气的回声，这是奇异的。可是在1924年，与此相反的情緒——表现于对古代希腊文明衰落之意义的不同解释——已經在受了灾难的西方世界中日益抬头了。

在赫德兰-莫利的演讲发表前五年，保罗·瓦勒利便已雄辯地宣称：一切文明都是会死的。斯賓格勒在同一时期也讲过同样的話。我們现在可以看出，进步之說是以許多錯誤前提为根据的。可是，承认这一点难道就是迫使我們接受灭亡之說嗎？那就未免是过于简陋的推理了。那就等于說，只因冒失鬼約翰跌进了絕望坑，就不可能有跨过去的办法。瓦勒利的悲观主义和吉朋的乐观主义同样都是情緒的合理化，表面上适合于他們各自在世时的短暂的一生。

① 赫德兰-莫利："西欧的文化統一"（Headlam-Morley, J. W.: "The Culture Unity of Western Europe", in The New Past and other Essays on the Development of Civilization. edited by E. H. Carter. Oxford 1925, Blackwell），第88—89頁。

四十一 文明史的証据

(1) 具有非西方先例的西方經驗

在本"研究"的前面部分我們曾試图通过对有关的历史事实的考察来深入研究文明衰落的原因和文明解体的过程；而且在研究衰落时，我們发现在每一个事例中，其衰落的原因都在于自决方面的某种失敗。一个衰落的社会可以証明，因为它陷于自己所制造的偶象的束縛之中，因而丧失了有益的选擇自由。在二十世紀中叶，西方社会显然陷于对許多偶象的崇拜之中；但是其中最突出的是对于区域性国家的崇拜。在近代后期西方生活上的这一特点是个可怕的征兆，其理由有二：第一，因为这种偶象化，虽然沒有明言，实际上却是西方化世界里大多数居民的真正的宗教，第二，因为这种伪宗教是以往二十一个文明中不亚于十四个甚至十六个文明死亡的原因。

在所有的三代文明之中，愈来愈激烈的自相残杀的战争是灭亡的最普通的原因。在第一代文明中它当然是苏末文明和安地斯文明毁灭的原因，或許米諾斯文明也在其內。在第二代文明中，它毁灭了古代巴比伦文明、古代印度文明、古代叙利亚文明、古代希腊文明、古代中国文明、古代墨西哥文明和于加丹文明。在第三代文明中它毁灭了包括东正教本体及其俄罗斯分支的东正教文明、远东文明的日本分支、印度文明和伊朗文明。在其余五个不属于

西方的文明中，我們可以怀疑赫梯文明在用全力对付僵化的埃及世界以前，是否同样由于国內自相残杀的战爭而遭到衰落，接着就敗亡于一个野蛮的民族大迁移。到现在为止，还沒有发现馬雅文明从事自相残杀战爭的証据。古代埃及文明和在中国的远东文明似乎是因为另一种偶象而犧牲了他們的生命，这就是具有越来越多的寄生官僚的区域性政治。余下的惟一的一种是阿拉伯社会，如果这个社会不提供一种因外族袭击而毀灭的唯一的事实，那么它或許已被非游牧世界——埃及奴隶禁卫軍占絕对优势——里的一种寄生的游牧制度的重負所毀灭。

还有，在西方历史的近代后期中，区域性独立国家偶象化的破坏效果由于有魔力的推进作用而加强。統一教会的約束力已經沒有了。民主政治以民族主义的形式所发生的冲击——在許多场合还配上某种新流行的意識形态——使斗爭变得格外激烈，而由工业制度和科学技术所发出的推动力使战斗者得到了愈来愈多的毀灭性武器。

在十八世紀开始影响西方世界的产业革命同公元前六世紀发生于古代希腊世界的經济革命极其相似。在这两种情况下，过去依靠农业自給而或多或少地过着隔离生活的各社会，现在都已彼此参加了經济上的合作，懂得了生产和交换专业化的商品以增加他們的产量和收入。在这样做的时候，他們就停止了自給自足的状态，而且即使他們愿意的話他們也无法再恢复他們的自給自足了。在这两个事例中，其結果都是使社会在經济方面产生一种新的結构，这种結构跟它在政治方面的結构是不相适和的；我們已經不止一次地看到古代希腊社会中这种社会結构“脫节”的致命伤。

在近代的西方史上，有一个令人沮丧的征兆，这就是軍国主义

的出现，首先是在普魯士，其后則畅行于德国，这种軍国主义在其他文明的历史中曾經是致命伤。这种軍国主义最初出现于普魯士王腓特烈·威廉一世和腓特烈二世(公元1713—1786年)的統治时期，就近代西方史的各个时代来說，当时的战爭行为是很拘謹的而且它的毁灭性极小。到近代的最后一个时期，即到写作本书的时候，国社党德国的疯狗式的軍国主义，只能跟提格拉·帕拉薩三世（統治时期：公元前746—727年）把热度提得很高的亚述狂相比拟。国社党战爭机器的空前剧烈的毁灭行为是否巳經消灭了西方化世界各地的軍国主义意志，在写作本书时看来，还大可怀疑。

跟这些不祥之兆相反的，也还有一些比較有利的征兆。有一种古代的制度，其罪恶不亚于战爭，巳被西方文明所废除。一个巳經成功地废除了奴隶制的社会，应当为这一基督教理想的空前胜利而得到鼓舞，因为它致力于消灭同时存在的战爭制度。自从文明的社会一經出现，战爭和奴隶制就是文明的一对毒瘤。战胜其中之一，就是反对另一个的前途有望的吉兆。

此外，现在还屈服于战爭的一个西方社会，可以从它在其他精神战场上的成績得到鼓舞。西方社会对于工业制度的冲击向私有财产的挑战予以应战时，巳經在許多国家中在无限制的經济个人主义和由国家完全控制經济活动的左右为难的困境中打开了一条出路。在应付民主对教育的冲击时，也有一些成功的措施。自有文明以来，知識的宝庫一向是被少数人非常小心地守卫着、苛酷地利用着，在把它公之于众的时候，现代的西方民主精神就是冒着一种新的危險給人类一种新的希望。危險是在于一种基本的普及教育为宣传活动开了一条路，也在于广告商、通訊社、压力集团、政党和极权政府抓住这一机会所运用的技俩和肆无忌憚。希望則在

于这些利用大众一知半解的人們可能无法彻底“控制”他們的受害人，不能阻止这些受害人继續受教育到一定程度时，对于这种利用发生一种免疫作用。

但是具有决定性的精神战爭可能要在那里作战的領域，既不是軍事的，也不是社会的，也不是經济的，也不是知識的；因为在1955年，西方人所面临的具有决定意义的問題都是宗教的。

狂热地积极的犹太人的各种宗教，是否因为有了跟他們自己的标榜相矛盾的不容异教的罪恶經历以致无可补救地失去了信誉呢？十七世紀末，摆脫了幻象的西方世界曾沉緬于其中的宗教宽容，这里面是否有些优点呢？西方人对于沒有宗教的生活还能忍耐多久呢？而且，既然精神眞空的煩悶曾誘使他們开門以待象民族主义、法西斯主义和共产主义这些魔鬼，那么他們的现代的信仰自由又将經得起多长时間的考驗呢？在一个淡漠的时代中，各种各样的西方基督教失去了对于西方人的心灵和思想的控制，而这些人还沒有为作废的信仰找到可以替代的对象，在这样的时代中，信仰自由是容易的。现在他們既然已崇拜其他的神，那么十八世紀的信仰自由是否能挡得住二十世紀的狂热呢？

在西方曠野中迷失方向的人們离开了他們祖先的惟一眞神，他們通过摆脫幻象的經驗得到了教訓，这就是区域性国家，象分成宗派的教会一样，是一些偶象，对这些偶象的崇拜，帶来的不是和平而是刀兵；这些人或許会受引誘而抓住一个集体的人类社会作为偶象化的替代目标。在孔德实証論的冻土中已經发不起火来的“人类的宗教”，从馬克思共产主义的炮口放出去的时候，却把世界燃烧起来了。基督教在它的青年时代为了挽救灵魂曾經对于以罗馬女亚神崇拜和神圣該撒崇拜为具体表现的古代希腊集体人类社

会崇拜进行过殊死斗爭并获胜；是不是两千年后，它对于以同样的水怪利維坦崇拜为某种现代的具体表现再进行一次你死我活的斗爭呢？希腊的先例提出了这个問題而沒有予以解答。

现在我們如果从西方世界衰落的象征談到解体的象征，我們将回忆起在我們分析“社会体的分裂”时，我們曾发现在现代西方世界中出现着具有特点的一分为三的清楚的迹象，这就是分成少数統治者、內部无产者和外部无产者。

西方世界的外部无产者无須我們多談，因为以前的蛮族一直在被消除，并不是消灭他們而是把他們轉移到西方的內部无产者的队伍里面去，这一队伍已經逐漸拥有当代人类的极大多数。这样被强迫教化的蛮族，实际上是西方社会里組成这个庞大的二十世紀內部无产者的許多分队中最小的一个分队。比这大得多的一个分队是来自非西方文明的儿童，他們是由包围全世界的西方巨网罗致而来的。还有第三个分队，这是三个分队中最不幸的因而也是最积极地抱有异心的人，他們是由各种来源的离开祖国的人組成的，有来源于西方的，也有来源于非西方的，他們受到各种不同程度的威压。其中有非洲黑奴的后裔，他們被强迫渡过大西洋而迁移过来；也有立有契約的印度和中国劳动者的后裔，那些劳动者从海外移民而来实际上往往跟非洲黑奴一样，不是出于自愿。还有其他連根拔起而沒有渡过海洋的人。无产者化的最为恶名昭著的例子是美国“老南方”和南非联邦里的“穷白人”，他們的社会地位已經降落到跟他們本国的成功的殖民者所运进来的或土生的非洲农奴一样。但是归根結蒂这些突出的不幸的人群，可以說，不論哪里凡是有大批的人民——无論是乡村的或城市的——觉得西方的社会制度不能給他們应得的权利，哪里就有內部无产者；因为在

本“研究”全书中，我們的“无产者”的定义是属于心理上的，而且我們一貫地用它来表示那些自己觉得他們的身体虽然在那个社会之內而精神上不再“属于”那个社会的人們。

无产者对于少数統治者的反抗在不同时間和不同地点，从中世紀的农民战爭到法国革命时代激进民主主义的反抗，都有激烈的表现。在二十世紀中叶，它的表现更是空前有力的，而且这种表现循着两条道路发展。凡是疾苦主要属于經济的，它的道路是共产主义；凡是疾苦属于政治的或种族的，它的道路是民族主义对于殖民主义的反抗。

1955年，俄-中共产党集团对西方文明的威胁是显著而危险的。同时在另一方面还有許多比較不大感觉到的然而不一定不重要的事例。

第一点或許可以称为得到受威胁的西方文明的好感的是，俄国的民族主义掺入世界共产主义以后的混合物，以使徒保罗的热情宣称超然于希腊人和犹太人之間的一切足以引起恶感的区别之外。这种不誠实的脾性是共产主义道德武装中的弱点。有一个时候，当西方的事业在东亚受到严重挫折时，一个能看透克里姆林宫里閉口无言的政治家內心的西方的天眼通，或許会知道他們正以复杂的心情注視着他們的中国盟友的惊人成就。滿洲、蒙古和新疆的前途比印度支那、香港和福摩薩的前途，毕竟对于中国和俄国都重要得多。可以想象的是，馬林科夫或他的后继者赫魯晓夫或者现在尚未露出头角的赫魯晓夫的可能的后继者，也許会变成另一个鉄托，而且德国和日本被西方重新武装起来及中国被苏联武装起来以后，一个受惊的西方也許会欢呼一个受惊的俄国为“白种人的希望”。久已失去信誉的德王威廉二世曾提醒人注意“黄祸”，并

因其杞人忧天而被当作笨伯；然而有些作家仍旧坚持自己的看法，认为他不仅是一个好心的而且也是一个很聪明的人；而且有意思的是，甚至連希特勒也曾称贊威廉在这一点上的判断。

乍看起来不能令人相信的預言，在两种无可置辯的事实中有其可靠的根据。俄国是白种人世襲財产中惟一的主要部分，其二十世紀的人口增长率跟十九世紀西欧和北美的人口增长率相同；而且俄国也是白种人世襲財产中，其边境跟中国和印度的大陆边境相毗連的一部分。这两个次大陆，每一个都能容納全人类的四分之一左右，如果其中之一或两者在科学技术和組織方面能够成功地貫徹西方化的过程并达到使中国或印度的人力单单以其人数的比例就能开始計算到世界的軍事和政治的平衡表中，那么可以預料，这样一个生气蓬勃的力士參孙对于領土和自然資源的前此极不公平的分配一定要坚决主张进行世界的重大訂正。在这样一种情况之下，为了保全自己的生存而斗爭的俄国，或許会发觉自己不得不为舒服地隐蔽在它的背风处的西方世界尽一点沒有报酬的义务，而把自己作为一个緩冲(国)，就象东正教国家的主体曾一度为同一西方世界尽过的义务一样，当时爆发性的地区却不是印度或中国，而是团結在一个有勢力的原始穆斯林阿拉伯領袖之下的西南亚洲。

这些是关于还沒有看到的未来所作的高度臆測性的預測。在另一种事实上或許还有令人鼓舞的更可靠的根据，这就是一个西方社会集团在朝鮮跟中国作鹵莽的冲突以后，在印度支那受到严重的扰乱以后，已經設法同刚刚摆脫了日本人而获得解放的印度尼西亚人妥协，并且已經自动放弃了它对菲律宾人、錫兰人、緬甸人、印度人和巴基斯坦人的統治。由以前受英国統治的各社会集

团所代表的一个亚洲，跟近代后期西方帝国主义这出戏中的英国主角所代表的一个西方社会之間的和好，展开了一个前景，即在遍及全世界的西方内部无产者中的广大的亚洲分队中，至少过去带头脫离西方少数統治者的一部分，可能会改变途径，向着以平等的条件和它的西方旧主人合作的另一目标前进。

在伊斯兰世界的亚洲的和北非的部分可能有希望得到类似的結局，而且在撒哈拉以南的大部分非洲也是如此。有一个难以解决的問題发生于气候条件不仅誘使西欧人在那里建立統治而且要在那里住家的那些地方；同样的問題以威胁較小的形式发生于非白种人是从外边移来专为白人做一些比較討厌的和低賤的杂工的那些地区。从白人的观点看来，威胁的不同程度表现于当地人口的种族成分的統計中。凡非白种人是土生的，如象在南非，他們的人数常远远超过統治的白种人。凡是被强迫移进来的，如象在美国，其比例恰恰相反。

在写作本书的时候，美国的"排斥有色人种"循着印度的路綫强化而形成阶級差别的趋势，正遭到基督教精神的反作用的抵抗；虽然还不能說究竟这个基督教的反击是一个空希望还是"未来的波瀾"，总归这是一个吉兆，在美国象在印度一样，双方都有一种加以补救的精神在发揮作用。在多数的有統治权的白人的內心中有一种基督教的良心，过去曾坚持废除黑奴制，现在已逐漸了解到仅仅在法律上的解放是不够的，而另一方面，少数的有色人种的无产者表现出以同样精神进行应战的象征。

象我們在本"研究"的前面部分所发现的那样，内部无产者的分裂是一个文明的解体的最显著的象征，我們記住了这一点，一直在考虑处于二十世紀中叶的西方社会有哪些分裂与和好的証据。

到现在为止，我們是在考虑无产者的那样一些成份，即他們的出身不是西方人而是由西方的世界范围的扩张带到西方社会領域里来的。不用說，还有余下来的那一部分无产者，在人种上跟他們的少数統治者是分不清的；那些生而为十九世紀西方享有特权的少数"优越人物"的西方男女中的絕大部分，用各种各样的名称来称呼这些无产者，如象"工人阶級"、"下层社会"、"下等社会"、"平民"、甚至(带有輕視嘲弄的情緒)"下流社会"。这个題材之广是惊人的。只談一点就够了，实际上所有的西方国家，尤其是工业化程度最高和现代化程度最彻底的西方国家，在过去的半个世紀里，在生活的各个部門中，为社会的正义有过莫大的、有效的貢献。印度通过政治革命从英国統治下解放出来，这种政治革命比起大不列顛的社会革命并沒有什么更加値得注意的地方。一个西方国家——在人們的記忆中，在該国，权力、財富和机会还是可恨的一小撮声名狼藉的特权过多的少数人的禁臠——通过社会革命把自己改变成为另一个社会集团，显然双方都沒有引起恶感，在这个社会集团中所牺牲的个人自由极小而获得的社会正义极大。

以上考察了支持和反对西方文明因内部无产者的分裂而可能遭遇不幸的双方論据，这种考察引起了两种推测性的結論。第一，和解力量似乎比古代希腊社会在其历史上相应阶段中发生作用的任何相应的力量来得强。第二，这个得到西方世界好感的差别似乎主要是由于一种基督教精神的不断发揮作用，基督教还沒有失去对西方男女的心灵的控制，即使他們在思想上可能已經拒絕了把基督教的永恒眞理以一种非宗教的古代希腊哲学的寿命短促的語言所表达出来的信条。

曾經一度使幼虫时期的西方社会成为蛹体的一种高級宗教的

持久的活力，在其他方面可以进行比較的古代希腊局势中显然是沒有的一种因素；而且可以推测，基督教精神本质的显然为神圣不可侵犯和目前在西方化世界中可以看得出在这里或那里抬头的各宗教的新收获的貧乏之間，是有某些关系的。

因此我們可以得出結論，从有关西方文明前途的非西方的先例所得到的証据是沒有决定性的。

(2) 无先例的西方經驗

到目前为止，我們是在考察近代后期西方形势中可以跟其他文明史中的因素相比的因素，但是其中也有一些因素是在其他文明史中沒有先例的。在这些沒有先例的特点中，有两个是一目了然的。第一是西方人已經获得的控制非人类自然界的能力的程度；第二是这种能力所带来的社会变革的不断加速。

自从人在科学技术的发展中从旧石器时代进到新石器时代以后，人类已經在地球上成为創造的主人，就是說从那个时候起无論无生命的自然界或任何别的非人类的动物不再可能消灭人类或者連妨碍人类的进步也不可能。此后，地球上除了一个例外，沒有东西能阻碍人类或使人类毁灭；但是那个例外却是一个可怕的例外——那就是人类自己。象我們已經看到的，人类大約在十四或十五个文明的錯誤行为中曾使自己陷于悲境。后来到1945年，原子弹的爆炸說明了人对于非人类的自然界现在已經获得了一定程度的控制，使他不可能再避免两种罪恶的挑战，这两种罪恶正是他在为自己建立一种文明发展过程中的社会形态的新社会中带来的。这一对孿生罪恶是战争这一个罪恶的两种不同表现，虽然为便于区别起见可以給它們不同的名称——象平常所理解的战争和

阶級-战爭；換句話說即横的战爭和纵的战爭。

人类对于这一种形势非常缺少应付的准备。在考虑到它的前景时，我們可以想法把它們分别考虑，使我們的工作可以簡化一些。我們先考虑科学技术、战爭和政府，然后考虑科学技术、阶級-斗爭和就业。

四十二 科学技术、战争和政府

(1) 展望第三次世界大战

两次世界大战的結果,列强的数目已經由变动不定的几个(其中有些国家,象意大利,虽在面子上有此称号,然而誰都知道它們是当不起的)縮減成为只有两个——美国和苏联。苏联在东德和以前属于哈普斯堡和鄂图曼帝国的大部分继承国家建立了它的統治,这些国家在第二次世界大战的时候曾遭到短命的国家社会主义德意志第三帝国的蹂躪。西德和夹在战争中間的奥地利共和国到1956年之所以沒有跟着它們的邻居落入俄国嘴里,惟一的原因在于它們同时处于美国及其西欧盟国的保护之下。到今天事情变得很明显,以美国的保护国代替維持不住的独立是抵制俄国(或中国)自称对于世界任何地区任何国家久后会发生效力的控制的惟一保証。

这种任务对美国来說,在旧世界里是一种新的任务,在新大陆里却是一种早已熟悉的任务。从神圣同盟时代到第三帝国时代,門罗主义拯救了在美洲的属于西班牙帝国和葡萄牙帝国的各继承国家免于受到某些欧洲强国的控制而所付的代价是以美国盟主代替了西班牙或葡萄牙的殖民統治。保护人是很少得人心的,而且除非他們之施恩于人完全是出于大公无私,他們也可以完全不应得到大众的欢心。比如說法国人自1945年以来对于美国的感情跟

比如說巴西人在过去一百年中任何时候对美国的感情沒有多大的区别。

不管怎么样，苏联和美国在1956年时发现它們自己彼此面对面成为今天地球上碩果仅存的两个大强国；而且在任何国际均势之下，两数，无論好到哪里，必然是一个麻煩的数目。誠然，和二十年前的德国和日本大不相同，苏美两国都是經济上“饜足”的国家，它們可以使它們的全部人力在今后的几十年內在垦殖自己的土地中得到和平就业。但是过去的历史告訴我們，相互恐惧跟經济缺乏一样，是好战侵略的一个有力根源。俄国和美国的人民都沒有为彼此了解作好准备。俄国人素常的性情是溫順的服从，而美国人素常的性情則是喧嚣的急躁；这种性情上的差別，反映于对待独裁政府的态度的不同。俄国人认为这是无可避免的，而美国人则从他們自己的历史中弄明白，认为这是一种坏制度，任何人可以任意推翻它。美国人认为他們的“至善”在于个人自由，他們相当奇怪地把这种自由跟平等等同起来；而俄国共产党少数統治者认为他們的“至善”在于理論上的平等，他們更加奇怪地把这种平等跟自由等同起来。

这些性情上和主义上的不同使得两国人民难以相互理解和信任；而这种互不信任就产生了恐惧，他們在那里互相威胁的比武场因科学技术的空前迅速发展而改变得完全认不得了，它已經把曾經一度是广闊的世界縮得这样小，使得今后在这个比武场上的竞爭者彼此都不可能站在对方的平射程以外。

在科学技术彼此这样相同的一个世界里，似乎苏联和美国之間的世界霸权之爭終究可以由现在一代人类的四分之三的投票来决定，自有文明以来經过了五、六千年之久，他們在物质生活方面

还是处于新石器时代，但是他們已經开始懂得一个較高的标准是可能的。让他們在美国和俄国的生活方式之間进行选擇的时候，这个到目前还沒有出头的大多数人可能在两者之中选擇在他們看来更有可能会滿足这觉醒起来的大多数人的革命愿望的一种。不过，虽然最后一句話可能要取决于到目前还未出头的人类中非西方的大多数人，然而在短期內在苏-美天平上可能証明具有决定性的重量的并不是那些世界人口的四分之三，而仍然是今天西欧的具有工业的战爭-潛力的世界人口的四分之一。就全世界范围来讲，可以說现在只有一个洲，即"欧非亚洲"，再由两个离开海岸的大島鑲着边，即北美和南美。从这样全球的观点来看，把俄国看成是大陆的强国，而美国是島国的强国——很象西方"近代"史里在"欧洲"区域性国家間战爭中，不列顛曾扮演过島国强国的角色，而西班牙、法国和德国则相继扮演过作为不列顛的大陆上的敌人。在近代后期的世界舞台上，西欧的扇形地区仍然是具有决定性的，因为它是島国强国的大陆桥头堡。在过去，佛兰德斯曾經是西欧的"战场"，好战不改的区域性国家曾在那里进行他們的战爭。现在，整个西欧在另一次世界大战中显然将是一个西方化世界的"战场"。战略地图的这种改变，或許含有因果报应的意义；但是大体上自 1946 年以来对西欧人来讲，这并沒有使住在"战场"里的悲慘境遇比十五世紀末以来的佛兰德斯人曾經感到的难堪程度小一些。

科学技术的进步沒有縮小人类的情緒左右人类事务进程的力量。軍国主义不是科学技术的事，而是心理学的事——战斗的意志。战爭在别处打和由别人打，是使人感到兴奋的。恐怕最使人兴奋的是在战爭已經打完的时候；而且各种文明的历史学家曾传

統地把战爭当作他們那一領域里最有兴趣的題目。过去大多数的軍队是比較小的，而且其中主要是由比起其他职业来还是喜欢战爭的人組成的。但是自从1792年一个革命的法国全民奋起以来，近代西方的战爭已变成一桩非常严重的事情；而且末来的战爭势必更为严重。战爭现正趋向于消灭經历过战爭的人們的軍国主义，而人民的意志是一种力量，即使一个独裁政府最后也得听从于它。在第一次世界大战中遭难最严重的国家中，法国实际上已經拒絕支持第二次世界大战。希特勒曾有成效地把德国人再度投入軍国主义的一个回合；但是在1956年，是否另一个希特勒——如果眞会有另一个起来的話——能够再完成同样的伟业就可怀疑了。意味深长的是，共产党独裁者喜爱的慣用形容詞是"爱好和平"。拿破仑在圣赫勒納島上时还把战爭說成是一种美好的职业；但是如果他能活到看见原子战爭的出现，他是否会把这种說法运用到原子战爭，是頗有疑問的。

这些思考主要适用于高等文明中已經具有二十世紀战爭的第一手經驗的人們。另一方面，自从記忆不起的日子以来，亚洲各族人民的传統的服从性采取了对于独裁政府被动服从的政治形式；因此要亚洲的农民士兵开始想到对于犧牲自己生命的命令（即使是在对他个人毫无意思的侵略战爭中）表示怀疑或反抗，除了初步学会西方軍事技术以外，在西方化的文化过程上还得走一大段路。二十世紀中叶的亚洲各国政府，为了軍事目的而利用他們人民的根深蒂固的服从性能够达到什么程度呢？在西方人看来，中国和俄国的农民士兵好象把一张可以付出他的生命的空白支票交給了他的政府；然而历史已經指出，这是有一个限度的，超过了这个限度，不論中国政府或俄国政府都不能泰然冒险。中国的历届政权，

从清朝到国民党，凡是敢大胆把螺絲多擰紧一下的，都一再为了这一小小的过分举动而付出了丧失其政权的代价；在俄国历史上也有同样的情况。

一个沙皇政权承认了十九世紀六十年代的改革，从俄国人民在克里米亚战爭里所受到的痛苦中拔去那个針刺，它有此聪明，却因一再固执着不肯事先弭患以致后来軍事失敗，付出相应的贖金而以它的生命相償，先是失敗于1904—1905的对日战爭，这次战爭激起了以后那次流产的俄国革命；后来則是在第一次世界大战中，这次大战挑起了1917年的两次革命。这样看来，是有限度的，达到了那种限度，俄国或任何农民国家的士气是会瓦解的。虽然如此，看来似乎苏联政府宁可面对与美国作战的恐怖而不愿对美国作任何政治上的让步，因为这在俄国人看来等于屈服于美国的优势。

如果这样說来，可能在有些情况下，苏联能够并且愿意同一个跟它的力量相等的强国作战，那么对于美国是否也能作同样的預测呢？在1956年，答复似乎是肯定的。自从最初十三个州的第一批殖民以来，美国人民一向是最不象軍人的，然而同时又是西方世界各民族中最尙武的一个。他們之所以不象軍人，是由于他們一向不喜欢受軍事紀律的約束，而且也没有高卢人的野心要看到他們的国家为了它本身的緣故而贏得軍事上的光荣。他們之所以尙武，是由于直到1890年左右边境問題結束时，他們中間一向有一部分边境居民，不仅惯于携带武器，而且惯于为了自己私人的企图而随意使用武器——这种情况在当时西欧的大部分地区早已成为过去。美国边境居民十代以来的尙武精神，自从白种人从不列顛島初次登上美洲海岸以来已随时为北美的印第安人所承认；也被

十八世紀的英国殖民者的法国竞爭者所承认；也被十九世紀的他們的墨西哥受害者所承认；英籍美国人边境居民和他們的竞爭者之間为了爭夺北美的冲突也足以証明，不仅是边境居民而且是全体美国人民都准备例外地和暫时地服从軍事紀律，否則边境居民个人的精神和勇敢将不能战胜跟自己文化水平相等的对手。

全体美国人的潜在的軍人品质，曾在1917—1918年和1941—1945年两次德-美战爭中显示于他們的德国敌人；但是美国人的勇敢、紀律、将才和持久力表现得使人印象最深的是在美国人反对美国人的一次战爭中。1861—1865年美利堅合众国跟美利堅联邦之間的战爭是从拿破仑失敗到第一次世界大战爆发之間在西方世界的一切战爭中历时最长、最頑强、伤亡最重和科学技术上革新最丰富的一次战爭。此外，人們記忆犹新的两次世界大战曾使德国及其俄国的和西欧的受害者遭受了象美国內战使美国南方曾經遭受的严重苦难，而美国則实际上并未受到損害。一生之中遇到两次世界大战对于西欧士气所产生的心理影响几乎沒有使处于大西洋彼岸的美国方面有所感觉；因此在1956年，无可怀疑，美国人民当然准备面对与苏联作战的恐怖而不愿对苏联作任何让步，因为在美国人看來，对苏联的任何让步等于屈服于俄国的优势。

但是上面所提的在某些情况下俄美两国人民可能有作战决心的历史証据，也得从原子战爭的发展和这些发展的心理影响方面加以估計——这种影响在二十世紀中叶的条件下不会很远地落后于科学技术的发展本身。如果国家和爱国者、事业和献身于此事业者将在一场全面性的灾难中同归于尽显然是确定无疑的，那么为一个国家或为一个事业而牺牲生命就变为于事无补和沒有意义的英雄主义行为了。

(2) 走向未来的世界秩序

事实上在1955年，消灭战爭已經变成迫不及待了；但是除非原子能的控制能够集中于某种单一政权的掌握中，战争是不能被消灭的。这种管理当代主要武器的垄断权能够使而且确实也迫使那个政权机关承担一个世界政府的任务。在1955年的情况下，这个政府的实际所在地，必然不是在华盛頓就是在莫斯科；但是无論美国或苏联都不准备听命于对方。

在这样尴尬的形势下，心理阻力最小的传統路綫无疑是采取以战爭来解决問題的旧式办法。"一击打倒"的办法，象我們所已經看到的，是一个接着一个衰落的文明用来跳出它的混乱时期而进入它的統一国家的一种野蛮手段。但是这一回，一击打倒的办法可能不仅打倒对手而且也打倒胜利者、評判員、斗拳场和一切观众。

在这些情况下，人类前途的最大希望在于美国和苏联的政府和人民能够有耐心来追求一种称为"和平共处"的政策。对于人类幸福的最大威胁，其实就是对于人类继續生存的最大威胁，倒不在于原子武器的发明而在于当代人类的心灵中兴起了一种心情，这种心情就象大約从1560年左右西方宗教战争爆发后开始的一度在近代早期西方世界中流行了百来年的那种心情。在二十世紀后半期开始时資本家們和共产主义者們，象他們的天主教的和新教的前辈一样，觉得无限期地听凭社会的忠誠在眞实的信仰（他們自己的）和該死的异端（他們对手的）之間分道扬鑣是做不到的也是不能容忍的。但是西方宗教战争史証明精神上的問題是不能用武力来解决的；而且人类的获得原子武器提出了警告，即这种武器的获得使資本家和共产主义者沒有机会以长期灾难的經驗方法去学

习宗教战爭的无益举动，这种方法在人类的最凶恶武器是刀剑、短枪和前膛枪的时代曾适用于天主教徒和新教徒。

在这样动蕩不定和模糊不明的情况下，一种武断的乐观主义跟一种武断的悲观主义同样是不恰当的；人类的这一代沒有选擇的余地，只有尽力认清一个道理，这就是人类现在正处于生死关头，而且不可能臆测到将来的結果怎样。在1955年，挪亚方舟上的这些多年的漂流者的处境，就象1947年8月7日早晨海厄达尔和他的五个海盜同伴在大木筏上的遭遇一样。在那个命运攸关的早晨，曾使康·泰基木筏横渡太平洋4,300浬的那股西向水流当时正把它带往腊罗亚堡礁。在那条碰到堡礁而被冲断的海浪綫以外，这些行近的水手們可以望见棕櫚树的羽毛状树頂，他們知道这些棕櫚树装飾着嵌在平靜的礁湖里的山村小島；但是在他們和这个避难所之間，有一条激起泡沫并发出轰响的"从水平綫到水平綫"① 的珊瑚礁，而水流的方向和风势使航海者沒有繞道航行的机会。他們不得不向着一个无可避免的严重考驗前进；而且虽然他們或許知道在这种困难情况下等待着任何航海者的另一些遭遇是什么，可是他們猜不出在这些遭遇中哪一种会結束他們自己的英雄故事。

如果木筏在这些破坏者之間遭到破坏，船員們将被刀鋒般的珊瑚裂成碎片，除非他們迅速地自己沉溺以免于更痛苦的一死。如果木筏能够保持不破散，船員能够坚守不离筏，一直到那些破坏者把木筏冲到高而干燥的堡礁上去而使它們自己的罪恶企图归于失

① 海厄达尔："康·泰基"(Heyerdahl, Thor: Kon-Tiki. Chicago 1950, Rand McNally)，第242頁。

敗，破筏上的船員才能游过那边平静的礁湖，到达复以棕榈树的小島之一而依然活着。如果木筏到达堡礁的一刹那，碰巧赶上定时地把堡礁淹沒到一定深度的一次涨潮而迫使破坏者沉沒下去，康·泰基就可以終于在平静的水中消除那条死亡綫而安然渡过去。結果，海浪把它抛在一个一无所有的珊瑚堆上几天之后，果然有一个高潮流进来把木筏的破壳子冲起来而落到礁湖之中。但是在1947年8月7日的早晨，康·泰基木筏上沒有一个人能够說出这些可能发生的不同命运之中哪一种是他的命运。

这六个斯堪的納維亚青年海員在那一天的經驗是在二十世紀下半叶开始时依然摆在人类面前的一个严重考驗的适当比喻。一条属于文明的方舟已經在历史的海洋上走了大約五、六千年的航程，现在正向一个堡礁前进，船員們对于这样一个堡礁无法繞道航行。前面这个不可避免的危险是划分为美国范围和俄国范围的一个世界与統一在单一政权之下的一个世界之間的危险的过渡。这种单一的政权在原子武器时代一定迟早以这种或那种方式替代现在的分立的政权。那么过渡是和平的呢，还是灾难性的呢？如果是灾难性的，那么这场灾难是全面的、无可补救的呢，还是局部的、留下一些因素，最后可以从这些因素中得到一种緩慢而痛苦的恢复呢？在写下这些字句的时候，誰也不能預知世界正显然对着它前进的那个严重考驗的結局如何。

然而毋須等待事后方知的小聪明，一个观察者也許可以对于未来的形势作有效的推测，只要他对于未来世界秩序的考慮能局限于这样一些因素，即可能是世界范围的支配权和分别在美国和苏联周围所形成的每一个半个世界范围的支配权所共有的那些因素。

在科学技术可能而且已經能够对于交通运輸提供許多便利的程度而言，世界政府已經是一个很实际的建議。然而当我們一經从科学技术的水平升高——或下降——到人类本性的水平，我們觉得由于劳动的人(Homo Faber)的創造才能而巧妙地集合成功的一个人間天堂由于政治的人(Homo Politicus)的邪恶而降低成为一个愚人的天堂。“人类的議会”的創議似乎是由先知丁尼生在差不多与飞机发明的同时提出来的，现在已經以“联合国組織”这样更为散文式的名称而成立；而且联合国已經証明它并不象它的評論者有时所說的那样无用。另一方面，联合国显然不能变为一个世界政府的胚胎。权力分配的眞实情况并沒有反映在体现了“一国一票”的不切实际的原则的粗陋的宪章中，而且沒有更好的办法使徒有其名的各国平等跟无情的现实归于一致，除非五大国(其中之一已由中国降为福摩薩）放弃他們名义上的同輩所不許有的否决权。对于联合国組織我們所能够看到的最好的前途是它由一个論坛进而成为一个联盟；但是各独立国家的任何联盟和各民族的任何联盟（具有一个要求并接受联盟中每一个公民的直接的个人效忠的中央政府）之間是有一条很大鴻沟的；而罪恶昭彰的是，在政治制度史上从来沒有这么一个例子，它不是經过革命的跳跃而是經过其他过程跨过这一鴻沟的。

这样說来，联合国組織似乎未必能成为一种制度的核心，从中会产生一种終不可少的世界政府。似乎可能的是，这种世界政府的形成不是通过联合国組織的发展，而是通过两个較年久和較坚强的政治上“兴旺的公司”之一的发展，即美国政府或苏联政府的发展。

如果当代的人类能在这两者之間自由选擇的話，在任何西方

观察者看起来，凡是对于这个問題能够独立判断的当代男女，其中有决定性的大多数人将宁愿选擇做美国人而不愿做苏联人。使美国成为无可比拟地略胜一籌的优点比共产主义的俄国陪衬者显得很突出。

在美国的目前的和未来的人民看起来，美国的主要优点是它非常明朗地眞正完全不情愿被拖来担任这一种角色。在当代的美国公民中頗有一部分人象所有原来不是移民的美国公民的祖先一样，曾受到一种希望的推动，即把他們在旧世界的根連根拔起，再在新大陆开始生活，希望自己摆脫大陆上的事务，他們显然已經从自己的脚上抖掉了那个大陆上的尘土；而且造成他們引退的那种高涨的希望跟当代美国人被迫走回头路而感到深切的遺憾是相匹敌的。象我們所看到的，这种被迫是“消灭距离”的一种情形，它正把新旧世界变为一个不可分割的整体。但是这种被迫行为之越来越被人看得清楚，并不减低它被接受时的不情愿。

美国人的第二个突出的优点是他們的慷慨。美国和苏联都是“饜足”的大国，但是他們的經济和社会情况的相同之点，仅在于一般說来俄国象美国一样有大量未經开发的資源。然而跟美国大不相同的是，俄国仅仅开始了利用它的潜力，而且在1941年德国人袭击它以前的十二年中，它消耗了那么多人力并历尽辛苦所做的开发工作，大部分都遭到了侵略的摧毁。此后，俄国人不正当地利用了他們居于胜利一边的地位，为了补償他們的工业設备所受到的德国的破坏起见，他們不仅从有罪的德国，而且还从俄国人自称从納粹手中解放出来的东欧和中欧各国、从他們自称从日本人手中解放出来的中国满州各省里掠取并拆迁了工厂設备。这跟美国在馬歇尔計划及其他措施中所貫彻的战后复兴政策眞是一个对

比，依照这个政策，許多因战爭而生活陷于紊乱的国家由于华盛頓国会通过的經济援助，而重新得到了生計的稳定，这也是出于美国納税人的好意，因为这些錢都是从他們的口袋里拿出来的。过去，胜利的强国不习惯于施舍而只习惯于取得，苏联的政策就沒有脫离这种坏习惯。馬歇尔計划树立了一种史无前例的新标准。有人会說这种慷慨的政策是依据长远而开明的看法为了美国自己的利益；但是好的事业不是不可以同时是明智的。

虽然如此，西欧各国的公民现在常有一种恐惧，害怕美国的某項决定（西欧各族人民可能对它沒有发言权）或許会使俄国的原子武器落到他們头上来，作为美国冲动性的报复俄国的挑衅行为的意外結果。虽然美国的卫星国在多数场合享有苏联的卫星国所完全沒有的令人羡慕的行动自由，可是它們发现它們在这些生死攸关的事情上是处于大致相同的悲哀无告的苦境中。

1895年，在有关英美两国关于英属圭亚那和委內瑞拉之間的边界問題的爭論中，美国的国务卿奥尔尼发出了一个引起共鳴的文件，这个文件使他的名字永垂不朽以至于今。

> “今天，美国实际上已經是美洲的主人，它的命令对于在它保护下的人民就是法律。为什么？这并不是因为人們所感受的純粹的友誼或好意。这不是单純因为它作为一个文明国家具有高尙的品质，也不是因为聪明、正直和公平是美国在处世中的不变的特性。这是因为除了其他一切理由之外，美国的无限資源和它的隔离地位使它成为环境的主宰，使它事实上对于任何一个或所有的强国都立于不敗之地。”

把这些可信的言詞运用到比单单一个拉丁美洲更广泛得多的霸权范围也一点不失去它的說服力。虽然一个非美国人或許会安于美国的鞭子比俄国的蝎子略好一些的事实，但是一个“哲学家”

不妨(按吉朋的說法)"放宽他的眼界",只要他能注意到一个最大的强国对于卫星国人民生命幸福攸关的政策的决定和执行的实际上的独断，蘊蓄着一个只能由某种形式的联盟才能解决的宪法問題。由一个超国家秩序的出现所引起的宪法問題是不容易解决或不能迅速解决的，但是至少美国已經以自己的历史承认了贊成联邦原則,这是一个好的征兆。

四十三 科学技术、阶級斗爭和就业

(1) 問題的性质

如果"就业"一詞的意义，可以引伸到不仅包括工作和空閑的份量和分配，并且还包括工作的精神和空閑的使用，那末下面的說法也許是正确的：空前有力的西方科学技术对于一个世界范圍的、并且还在分化为若干生活水平相差很大的各个阶級的西方化社会的冲击，已使西方文明的继承者面临一个就业問題，其重要性可以和前章所述的政府問題相比拟。

象政府問題一样，就业問題本身并不是什么新东西；因为如果其他文明衰落和解体的首要原因，是政府的統治范圍沒有能够自动而及时地从区域性的范圍扩大到世界范圍以弭止战爭，那末其次要原因便是在工作的压力和效果方面以及空閑的享受和使用方面沒有能够自动而及时地予以改变以消灭阶級冲突。不过在就业問題上和在政府問題上一样，现代西方人和以前任何时代的人对控制非人类自然界的力量，其程度上的差別，已經等于是性质上的差別了。由于把空前强大的新的推动力注入經济生产，现代科学技术已經使得一种慣常的社会不公平看起来好象是可以补救的，因而使人觉得是不能忍受的了。当机械化工业的那隻新奇的丰饒角，已經給那些为产业革命播种收获的西方企业家們創造了駭人听聞的財富的时候，为什么財富和空閑还要由享有特权的少数人所壟

断呢？为什么这种新发现的财富不应該由西方資本家和西方产业工人所分享呢？为什么不应該由西方产业工人和亚洲、非洲、印第安美洲的农民（他們已經成群地被赶进包括整个世界的西方社会的內部无产者中）所分享呢？

財富可能为全人类所分享的这个新的梦想，对于“免于匱乏的自由”产生了空前坚决而迫切的要求。这种要求的普遍性引起了这样一个問題这种丰饒角似的生产力是否眞象假定的那样无穷无尽。这个問題只能从一个公式的答案中去求解答。在这个公式里，至少有三个未知数。

第一个未知数是科学技术的潜在能力的限度究竟如何，即科学技术滿足不断繁殖并开始要求空閑的人类的种种日益增多的要求的潜力，其限度究竟如何。象矿产一类不可补偿的資源，地球的儲备究竟有多少？象水力、五谷、牲畜、人力和人类技能这一类可补偿的資源，地球的儲备又有多少？至今已开发的資源，其产量究竟能增加到什么程度？人类天天消耗掉的資产，从另外至今尙未开发的資源里能得到怎样程度的抵补？

现代西方科学的种种发现，好象暗示科学技术的力量是极为巨大的；但同时代人类天性的反应却显示出，一种生产能力，从科学技术潜力的抽象意义方面看来也許确实是无限度的，但从人的方面讲来也許是有实际限度的。在科学技术上看来是可能办到的生产，除非、并且也必須等到人力能够加以操纵才能变成现实；不过为了提高控制非人类自然界的力量的巨大潜力，所付出的代价却是工人紀律化的緊张程度也要比例地增加；工人們对侵犯他們个人自由的必然的反抗，势必使科学技术上所能办到的事情的实现受到妨碍。

工人們为了使他們每个人所要求分享的一份更大些，他們准备在个人的自由上作到怎样程度的犧牲呢？城市的产业工人愿对“科学管理”俯首就范到怎样的地步呢？占人类多数的素朴的农民对于西方的农业科学方法愿意作到怎样程度的采納，并对生儿育女这种传統的神圣权利和义务愿意接受怎样程度的限制呢？在现阶段，我們至多只能說，科学技术增加生产的潜在能力是在同产业工人和农民的頑强的天性进行竞賽。世界上繁殖最多的农民正在威胁着要抵銷科学技术进步的好处，因为他們正在用同样的速度，跟着每次生活資料的继續增加，亦步亦趋地不断增加世界人口的数字。同时产业工人也在威胁着要抵消科学技术进步的好处，因为他們也在用同样的速度，跟着每次生产潜力的继續提高，亦步亦趋地通过产业工会的种种措施来对生产加以限制。

(2) 机械化和私营企业

机械化工业强加于人的紀律化和人的不情愿紀律化的頑强天性，两者之間的搏斗成为經济方面和社会方面的显著特征。机械化和管理不幸而是分不开的这个事实，乃是問题的症結所在。一个观察者可能由于对情况的观点不同而发现他的印象受了影响。从一个技术人員的角度看来，产业工人的頑抗态度也許显得幼稚而不合理。难道这些人眞不知道每一件可以引起欲望的东西都有它的代价嗎？难道他們想不先接受那些为滿足他們的欲望所必須履行的条件，便能获有“免于匱乏的自由”嗎？但一个历史学家对情况也許有不同的看法。他会想到产业革命发源于十八世紀的英国，而且它发生的时間和地点是少数人曾經享有不受束縛的特别高度的自由，而这少数人曾經是机械化生产制度的創造者。这些

工业主义的先驅們从先前一种社会制度里继承下来的那种产业革命前的企业自由，曾經对于由他們的首創精神所产生的新社会制度給予鼓舞和生命力。

而且工业企业家的产业革命前的自由精神（这种精神曾經是产业革命的主要原因），继續成为下一段历史的推动力。工业巨头虽然暫时继續逃避了被他們自己制造出来的蒸汽压路机所碾碎的命运，但这种命运却是新兴的城市产业工人阶級身上的胎記，他們从一开始便感觉到胜利的科学技术在控制非人类自然界中的成就所带来的那种摧残人类生命的影响。在前文里我們已經看到科学技术怎样把人从日夜循环、四季循环的暴虐中解放出来；但就在解放人們脫离古老的奴役的行动中，却又把他們束縛在另一种新的奴役中了。

工会組織是新兴产业工人阶級对新社会結构的特殊貢献，但实际上也是从产业革命前孕育工业巨头的私营企业的同一乐园里继承下来的遺产。如果把这类組織視为能使工人們在同他們的雇主斗爭时借以自卫的一种手段，那么事实上也象他們的对手資本家一样，是同一社会制度的产物。这种共同的特性，可在下列事实中找到佐証：在共产主义的俄国，私营企业主被清算以后，接着就是使工会紀律化；而在国家社会主义的德国，工会被清算以后，接着就是使私营企业主紀律化。另一方面在英国，自从1945年大选以后，工党执政，它的政策是把企业所有权从私人手里拿过来而不干涉个人的自由，但在收归国有的工业里的工人們，却从未考虑到解散他們的工会，或放弃他們过去用来对付现已丧失所有权的私营“暴利者”的一切方法来增进他們工会会員利益的那些权利；对于他們的这种作法，不能宣称之为“不合邏輯”而予以抹杀；因为工会

的宗旨就是抵抗紀律化，不管紀律化是来自私营資本家或是来自国家主管部門。

不幸，工人們因为反抗雇主的約束，却把他們自己推到自我約束之中了。他們在反抗被淪为工厂的机器附属物的命运时，却作茧自縛把自己变成了工会的附属物，而这一命运看起来好象是无法逃避的。虽然他們看到从前的老对手私营企业主本身现在已被約束并且傀儡化到不能存在的地步，但这种事实也并沒有給他們什么安慰。现在他們的对手不再是一个可以理解的有人性的压迫者，当他們被激怒的时候，可以用詛咒或打破窗戶来出气泄憤。工人們的最后对手乃是一个非人的集体力量，比起任何可恶的但毕竟还是可視为同样的自然人，既更有力又更难以捉摸。

如果产业工人的自我約束是一个黯淡的征兆，那末看到西方中产阶級开始走上西方产业工人阶級已經走得很久的道路，也是令人感到不寒而慄的。到1914年为止的这个世紀，曾經是西方中产阶級的黃金时代；但新的时代已經看到輪到这个阶級陷于产业革命对产业工人所宣判的厄运里去。苏俄資产阶級的被清算，已經是惊心动魄的凶兆；但是在沒有遭到政治革命的英国和其他英語国家的现代社会史里可以找到一个預示大势所趋的更为确切的标志。

从产业革命到第一次世界大战爆发，这一时期的西方中产阶級的显著心理特征，同从事体力劳动或做办事員的"工人"阶級相反，他們嗜好工作。关于这种态度的不同，可以用1949年发生于素来称为資本主义堡垒的紐約的一件事情虽小而意义却大的故事来加以闡明。那一年，华尔街上的金融机关企图以特别报酬奖励加班的办法誘使他們的打字員重新考虑关于今后星期六上午不办公

的集体决議，但沒有成功。打字員的雇主們为了要保持因縮短工作周而将失去的利潤，很想利用他們自己的星期六上午来工作；但是沒有打字員襄助就不能进行他們的工作；他們也发见他們不能使这些在他們牟利的业务中所不可缺少的合作者相信在星期六工作是値得的。打字員所取的立场是，增加一天或甚至半天的空閑，对他們来讲，比任何用来打消他們要求这种舒适的金錢引誘力有价値得多。如果他們要以放弃增加的空閑为代价去多賺几文錢而又沒有空閑去化掉它的話，那么口袋里多几文錢对于他們是沒有用处的。在金錢和生活之間的选擇，他們宁舍金錢而取生活，他們的雇主劝他們改变主意就是徒劳了。非但金錢的劝誘沒有說服打字員接受华尔街金融家的观点，到了1956年，反而好象这些金融家也許終于因为遭到經济厄运开始轉而接受打字員的观点了；因为这时候，甚至华尔街也开始感到曾經使伦敦伦巴第人街上一度乐观的金融家发冷的那股冷风了。

在二十世紀，西方中产阶級做生意获利的机会，在資本家活动的西方中心，一个接着一个的逐漸减少；而这些經济挫折对于中产阶級的心理，正在发生压抑的影响。这个阶級对于工作的传統的熱情，因私人企业范围的不断受到限制而正在被削弱着。通貨膨胀和賦税政策，使他們的孜孜为利和节衣縮食的传統美德变得毫无意义了。生活費用的上涨正在和同时上升的生活水平狼狽为奸，縮小了他們的家庭。家庭佣人服役的丧失，威胁着减低他們做生意的效率。空閑的丧失威胁着减少他們的文化生活。而且中产阶級妇女（如許多传記所表明，高等中产阶級标准的維持主要是靠家庭主妇）所受的打击更甚于中产阶級的男子。

中产阶級之不断退出私营企业、走进公共事业或走进在他們

的心理上觉得是同样的机构（即大型的非国营公司）中去服务，这种情况給西方社会旣带来了好处也带来了損害。主要的好处是利己的謀利动机从属于公共事业的利人的动机了；这种变化的社会价值，可以用其他文明史上相应变化的影响来衡量。例如在古代希腊、古代中国和古代印度的文明史上，由于統一国家的建立而开始的社会集合，其所以著名和成功，主要是因为把过去掠夺阶級的才能另外引导到公共事业上去的綠故。奥古斯都及其继承者曾經从以掠夺为事的罗馬生意人中造就了优秀的公务人員；汉刘邦及其继承者也曾經从掠夺的封建縉紳中造就了优秀的公务人員；康华里斯及其继承者也曾經从英国东印度公司的从事掠夺的商业經紀人中造就了优秀的公务人員。但在上述各事例中，方式虽然不同，其結果却都露出了特定的弱点，而最后的失敗、都可以用文官制精神中的两种相反感情来解释，这就是誠实正直的至上美德被缺乏热情、不想进取或不愿招致风险所抵銷。这些正是二十世紀西方中产阶級出身的公务員的一般情形所表现出来的特点。而这种情形对于他們順利地担負起艰巨任务的前景，并不是一个好的預兆，这个艰巨任务就是他們迟早要組織和維持一个世界政府。

当我們进而研究这种文官制精神的原因时，我們发现它是对于机器所施压力的那种挑战的应战，机器对于人类心灵的压力是同样厉害的，不过人类心灵是由精神构成的而不是由金属物质构成的。管理一个包括千百万人民的高度組織化的国家机构，正如管理工厂里任何类型的科学管理的物质运动的一套机器一样，同样是劳神費心的事。事实上，官僚主义比鉄更富于压縮性；而官僚主义现在已經深入公务員的心灵，同时刻板形式和例行公事在工作

过度的文官制里所起的作用，由于紀律日益严峻的政党制度也正在工作过度的选任的立法机关里发生着。

所有这些趋势对于现行"資本主义"制度的前景而言，其意义是不难窺测的。西方中产阶級在产业革命前的心理精力的儲备曾經是資本主义的推动力。如果这种精力现在已經开始衰退，而且同时已經从私营企业里被引导到公共事业里去，那末这个过程就带来了資本主义的末日。

"資本主义在本质上是經济变革的一种过程。……沒有革新，就沒有企业家；沒有企业家的成就，就沒有資本主义的贏利和資本主义的推动力。产业革命的气氛（"前进"的气氛）是資本主义能够生存的唯一气氛。……所謂稳定的資本主义是一种語辞矛盾。"①

工业科学技术所发生的紀律化的力量，看起来好象要宣告产业革命前的私人企业精神的死亡；这种看法又产生了另一个問題。机械化工业的技术制度能否在私营企业的社会制度死亡之后依然存在呢？如果不能存在，那么，在机械化时代让人口增加到远超过任何非工业經济所能贍养的数目而已經把命运押在机械化工业上面的西方文明本身，能否在机械化工业死亡之后依然存在呢？

无可爭辯的是，工业制度只有在推动它的具有創造性的精神力量尚未竭尽之前才能继續活动，而这种推动力量至今还是仰給于中产阶級的。因此最后的問題似乎是，如果中产阶級的精神力量衰退下去或被引导到别的方面，那么是否还有某种另外的精神力量的泉源可資西方世界汲取、用于同一經济目的。如果可以找到

① 熊彼得："商业循环"(Schumpeter, J. A.: Business Cycles. New York 1939, McGraw-Hill, 2 Vols.)，第2卷，第1033頁。

另外一个实际的泉源，那么世界对于資本主义制度的死亡前途大可无动于衷。如果沒有这么一个另外的泉源，那么瞻望前途，未免不安。如果机械化意味着紀律化，而这种紀律化已先后扼杀了产业工人阶級和中产阶級的精神力量，那么人类的手还可能泰然地操纵万能的机器嗎？

(3) 走向社会和諧的不同途径

对于面对人类的社会問題，不同的国家正从不同的角度寻求解决的途径。在北美进行的是一种，在苏联进行的是另一种，在西欧进行的是第三种。

北美的途径是受到了在一个新大陆里創造一个人間乐园的理想所鼓舞，而这个人間乐园是建筑在私营企业的制度上；至于这种私营企业制度，北美人（其中包括操英語的加拿大人和美国人民）相信他們能用下述的方法使它完全健康地維持下去，不管它在其他地方的命运怎样。那就是把工資阶級的經济标准和社会标准提高到中产阶級的水平，从而抵銷我們在前段所述工业机械化的那种自然的心理后果。这是令人鼓舞的，但或許也是太簡单的一种信念；因为这种信念是建筑在若干幻想上面，而所有这些幻想可以归結到孤立主义这个根本幻想上面去。所謂“新大陆”，并不象贊美它的人所愿望的那样“新”。含有“原罪”的人类天性，是跟着第一批移民及其后继者一同横越大西洋的。甚至在十九世紀，当孤立主义好象在政治方面是可以实现的时候，这个人間乐园里早已有了許多蛇，并且随着二十世紀的行进和日趋阴暗，新旧世界二元性的理論之与事实不相符合就越来越明显了。现在人类的命运是“风雨同舟”；因此，一种人生哲学如果不适用于整个人类，那末到

头来也不会适用于人类的任何部分。

俄国解决阶級冲突的途径，象美国一样，也受到了創造人間乐园的理想所鼓舞，并且也象美国一样，采取了泯灭阶級分野来剷除阶級冲突的一种政策；但两者的相似之处，到此为止。美国人正在試图把产业工人阶級同化于中产阶級，而俄国人已經清除了中产阶級，并且禁止了一切私营企业的自由活动，不仅对資本家如此，对工会也是如此。

在共产主义俄国的政策里，有几个长处是苏联的西方对手所不能低估的；第一个重大的长处是共产主义本身这个精神因素。这种意識形态，久远地来，可能是不足以替代宗教的，但在短时期内它能給任何心灵上感到空虛和束縛的人提供一种最强烈的"人"的宗教需求上的即时满足，那就是提供他一种超越于他的卑微的个人目的的目的。改变世界为共产主义的使命，是比为着謀取利润的权利或罢工的权利而保卫世界的使命，更能鼓舞人心。"神圣的俄国"比"快乐的美国"是一个更响亮的战斗口号。

俄国途径的另外一个长处乃是俄国的地理位置不容俄国人抱有孤立主义的幻想。俄国沒有"天然疆界"。而且，从克里姆林宫传出来的馬克思主义，对于从中国到秘魯、从墨西哥到热带非洲的世界的农民阶級是一个有力的号召。俄国的社会和經济情形，比起美国来，同这两个强国都在爭取其归順的占有人类四分之三的被压抑的人們有更多的亲切感。俄国能用一种似乎誠实的外表，宣称它以自己的努力拯救了自己，并且会以它的榜样来拯救世界上其余的无产者。而无产者之中，有一部分就居住在美国；因此，某些反共的美国人对于馬克思主义的号召力量，并不掩盖其焦虑，甚至在某些表現上还是歇斯的里的。

西欧国家解决阶級冲突的途径（最明显的是英国和斯堪的那維亚各国）同美国和俄国有所不同，不象它們那样教条。在这些国家里，当本国的产业工人正在要求实行"新政"的时候，这些国家的势力和財富正处在丧失給西方世界边緣上的新兴巨人的过程中；因此要西欧中产阶級追随北美中产阶級，把他們的生活水准和滿足个人野心的充分机会这两个好处双手送給工人阶級，实际上显然是办不到的。同时更不可能要西欧工人阶級去接受极权政治，象去接受紧身背心似地来束縛自己。所以目前英国和斯堪的那維亚各国企圖寻求一个中庸之道，就是以社会正义的利益为前提，試将政府管理和私营企业的活动結合起来。这就是常常与美国最喜者所贊美的和美国批評者所貶抑的"社会主义"这一名詞視为同一的一种政策。至于英国的"福利国家"制度，它是由所有的政党通过立法上的討論一点一滴地、不是专断地形成起来的。

（4）社会正义可能付出的代价

沒有相当程度的个人自由和社会正义，人类的社会生活是不可能的。个人自由是人类作出任何成就（不論是善的或是恶的）所必要的条件，而社会正义是主宰人类相互关系的准則。放任个人自由，則强者横行，弱者向隅。沒有自由，人的本性就不能有創造性；但对个人自由不加压抑，則社会正义就不能彻底实现。所有我們知道的社会宪法，都是安放在这两个理論的极端之間的某一适当的地方。例如苏联和美国的现行宪法，便是个人自由的成份和社会正义的成份在不同比率上的两种結合；而且在二十世紀中叶的西方化世界里，这种結合，不管它是怎样的結合，一定都貼上"民主"的标記，因为从古代希腊政治詞汇中发掘出来的这个名詞（当

时使用这一名詞，常带贬意），现在已經成为自尊自重的政治魔术家所必需的口头禅了。

这样使用"民主"这个名詞，它就仅仅是掩盖自由和平等这两种理想之間的真正冲突的烟幕。真正能調和这两种相冲突的理想的方法，只有在"博爱"这个居中的理想里去找；不过人的社会生活的得救，如果仰賴于他把这种較高的理想变为事实的前途，那么他将发现政治家們的聪明幷沒有使他前进多远，因为只要人类仅只是信賴他們自己的力量，那么人类就不能在"博爱"方面有所成就。人类皆兄弟乃是根源于以上帝为天父。

在衡量个人自由和社会正义的震顫的天秤上，科学技术是站在反自由的一边的。这种发现可以把对于一个已經看得见但或許还把握不住的行将到来的社会情況的观察来予以說明，幷作为佐証。为了論証上的方便，姑且假定，万能的科学技术已經完成了它的程序表中其次几項主要任务。它把原子弹放到人手里，将迫使人不得不废除战争，同时它把医药預防措施的好处公平地給予所有各阶級和各种族，将使人能够把死亡率减到空前低的程度。再假定（确实很可能），在实现的速度上，文化的变革跟不上物质生活条件的巨大进步。这些假定还要我們去想象，占人类四分之三的农民还沒有放弃尽他們的生活資料的限度繁殖儿女的习惯；而这个假定又要我們去想象，他們在一个"世界秩序"的成立所帶来的和平、治安、卫生以及应用科学方法生产食物等等好处之下所增加的一切生活資料，到了他們手里，还都是用来耗費在繁殖人口上面。

这一些預測幷非荒誕不經；它們也許是久已存在的趋势对未来的投影而已。例如在中国，由于十六世紀从美洲传入了前所不

知的农作物、并且由于十七世紀满清的太平盛世所增加的生活資料，都被人口的增加勾銷了。由于1550年左右玉米的移殖，1590年左右甘薯的移殖和其后数年花生的移殖，人口便从1578年的統計报告所表示的63,599,541人增加到1661年所估計的108,300,000人。随后，再往上增加：1741年增至143,411,559人；到十九世紀中叶，增至300,000,000人；到二十世紀中叶增至600,000,000人。这些数字不仅表示增加而已，并且更表示是一种几何級数的加速度的增加——尽管有瘟疫、流行病、饥饉、战爭、謀杀和暴死的頻袭。在印度、印度尼西亚和其他地方，人口当前动态的数字，也告訴了我們同样的故事。

如果这类事情昨天曾經发生过，那么明天会怎么样呢？虽然科学的丰饒角提供了丰盛的果实，至今使馬尔薩斯的悲观主义失去了眞实性，但地球表面面积的不可克服的有限性，必然使人类粮食供应的継續增加有个最高限度；而且，在农民放任繁殖的习惯沒有克服以前，粮食供应也許就达到这一最高限度了。

在这样預測馬尔薩斯的預見在其死后的实现时，我們也必須預料到：在“大饥荒”到来的时候，某种世界性的权威会出来負責照料地球上全体人口的基本物质需要。在这种情况下，生儿育女不再是夫妻間的私事，而成为一个普遍存在的、与私人无关的、具有紀律的权力机关的公事了。至今为止，政府干涉私人房事生活，至多是对异乎寻常的大家庭的父母設立消极的或积极的奖賞，如果当局急需为“劳动”或“炮灰”增加人力的話；但是它旣沒有梦想到要强迫他們多生育，也沒有梦想到要禁止人民限制他們家庭的人口。的确，生育或不生育是理所当然而勿庸議的个人自由，甚至在最近1941年罗斯福总統也沒有想到要把人类基本自由的数目

由四种增加到五种，献給他的大西洋先章，即把父母决定其家庭大小的神圣权利，予以明文記載。现在看起来，好象将来也許会明白，罗斯福在这一点上拙守緘默是有一种不知不觉的邏輯在里面的，因为归根結蒂，似乎要保証人类有一种新的“免于匱乏的自由”，就不能不抛弃一种旧的“生育的自由”。但应該怎样做法，却引起了頗为微妙的問題。

如果真有那么一天，生儿育女要受到一种外界权力当局的限制，那末对于个人自由的这种縮小，在占人类多数的农民这方面将如何反应，另一方面，在那些已被工业的科学技术从束縛农民的毫不置疑的风俗里解放出来的少数人又将如何反应？人类的这两个部分之間的爭論可能是尖銳的，因为彼此都心怀不平。产业工人对于他們在道义上应該为农业人口的无限增加維持生計这样的假定是抱有反感的。在农民方面，对于以只有减少儿女才能免于飢餓为借口来威胁他們传宗接代的传統自由，是大为不满的；因为要求他們作这种犧牲的时候，或許就是他們自己的貧穷的生活水平与西方国家或西方化国家的产业工人的生活水平之間的鴻沟，已經扩大到前所未有的程度的时候。

如果我們的預測不錯，那么这种鴻沟的不断扩大，其实是一种必然可以預期的后果。当全球粮食生产行将达到最高限度时，农民仍将其增加的大部分物品供应消耗在增加其人口上面；而工业化的工人則用来消耗在提高他們的生活水平上面。在这种情况下，农民們看不懂，为什么在号召他們放弃最神圣的人权以前，不先号召这些富裕的少数人放弃他們那一份惹人反感的不必要的多余部分。这种要求会使老于世故的西方的社会中坚大为震惊，认为是荒謬得不合理的。为什么因为农民的无远见的无节制，而要西方

或西方化的社会中竪牺牲其用智慧和远见所得到的幸福来代人受罪呢？如果考虑到牺牲西方的生活水平并不能驅除一个世界范围的饥荒这个鬼怪，只不过能使它在一个微不足道的时期內退避一下而已，而在这个时期的牺牲却是要把最先进的人民降低到落后者的水平，那末农民所提出的那种要求似乎就更不合理了。

象这样一种刻薄的反应，将无所裨益于問題的解决；而且实际上也可以預料到，如果我們預料中的粮食危机終于来临，那末西方人的主要反应或許不会如此冷酷无情。开明的利己心的冷靜估計、扶危济困的惻隐之心和責无旁貸的道义观念（也是基督教被武断地摒弃后残存下来的精神遺产），这种种动机的結合（已在鼓舞着若干旨在提高亚非国家生活水平的国际努力）或許会推动西方人宁愿扮演好心肠的撒馬里亚人的角色，而不扮演祭司或利未人。

如果这种爭論发生的話，它似乎很可能从經济方面和政治方面牽涉到宗教方面。这有几种理由。首先，农民堅持就粮食供应的最高限度繁殖子女，是宗教的原因造成的社会的結果，除非改变农民对宗教的态度和看法，这种固执是不能改变的。造成农民的这样頑固到不可理喻的繁殖习慣的宗教观念，当初也許不是不合情理的，因为这是原始社会的遺风，而在原始社会里，家庭是农业生产的一种最理想的社会单位和經济单位。现在机械化的科学技术已經把多子多孙的家庭崇拜所賴以取得經济意义和社会意义的社会环境和經济环境，扫除尽淨；但是这种业已完全丧失意义的崇拜心理还是頑固地存在着。这是因为在潜在意識的水平上，心理的步伐比智慧和意志的步伐走得較为緩慢的緣故。

沒有农民心灵中的宗教革命，世界上的馬尔薩斯問題就难望得到解决；但是人类如果想从迫在眉睫的大难中求得一个快乐的

結局，那么农民并不是唯一要改变心理的一方。因为"人不是单靠面包过活"这句話如果是正确的，那么称心如意的西方少数人必須从农民特性中的不俗气部分学习一些东西。

西方人由于集中精力作出惊人的成就以增进其物质福利，以致本身有失去性灵的危险。如果他要求得拯救，那末得救之道只有把他的物质成就的結果同人类中物质成就比較少的多数人共同分享。实行节育的、不可知論的工程师，可向不节育而又迷信的农民学习之处，并不少于农民可向工程师学习之处。世界的历史的高級宗教，在开导这两方面并使他們彼此得到諒解的过程中，注定要起什么作用，还是不能解答的一个問題。

(5) 从此永远生活在幸福里？

如果我們能够想象一个"世界社会"，在这个社会里，人类首先摆脫了战爭和阶級冲突，进而去解决人口問題，那么我們可以推測到人类的其次一个問題是，在一个机械化社会的生活里，空閑会发生怎样的作用。

在历史上，空閑早已起过头等重要的作用；因为如果說需要是文明之母，那么空閑就是文明的保姆。文明的特点之一，就是这种新的生活方式发展它的潜力的速度；而这种推动力量，乃是少数人中的少数人(有特权享受空閑的特权阶級中有目的的少数人)給予文明的。人类在艺术和科学上所有的伟大成就，都是这些富于創造性的少数人善于利用空閑的結果。但是产业革命推翻了（以若干不同方式)空閑和生活之間的以前的那种关系。

在这些变化中，以心理的变化最为重大。机械化在产业工人的心理上，在他对工作的感觉和对空閑的感觉两者之間产生了一

种紧张，而这种紧张心理在产业革命前的时期，无論是居于多数的农民或者是享有特权的少数人，都沒有感覚到过。在一个农业社会里，四季的循环既是庄稼人的日历，也是少数有閑阶級所藉以安排其宮庭朝奏和从事战爭的时間，或藉以安排其举行議会和漁猎射击的时間。农民和他們的統治者双方对于工作和空閑，都看作理所当然，就象日夜、春冬的循环永远周而复始，拍出阴阳交替的节奏。每个阶段互相交替，彼此相輔相济。但是当工人变成了可以全年昼夜不停地工作的机器的看守人时，产业革命前的工作和空閑之間的那种互相倚存和同等的关系，就脫节了。工人为了避免被机器和机器的主人迫使他劳苦致死，现在不得不进行一年到头的劳資斗爭，这种斗爭使工人的心理对于他的农民祖先视为当然的劳苦生活充满了仇恨；对工作的这种新态度，跟着也产生了对空閑的新态度；因为如果工作本质上是丑恶的，那末空閑本身一定具有絕对的价值。

人类本性对于工厂和写字間的刻板生活的反感，到了二十世紀中叶已經发展到这样的程度，以致把不受工作过份压迫的自由的价值，看得比因极度紧张工作而能获得的报酬的价值更为重要。但同时，到现在为止，科学技术的不受阻碍的前进，却对它的人类受难者开着刻薄而实际的玩笑。如果它不是威胁他們劳苦致死，就是以"失业"来威胁他們。因此，工会的种种限制性措施，原来是作为一种有組織而无效率的方式以阻止机器迫害生命，已經进而为工人們延长残余的就业机会而服务，这种残余的就业机会显然正在从人的手里被机器完全攙夺过去了。① 我們可能預料到在一个

① 巴特勒在他的"无有乡"一书（1870年出版）里闡明了一种意见，认为有一天机器会"长大"起来，而用不着人来做它的助手。

“失而复得的人間乐园”里，一种“充分就业”的制度，或許也就是这样一种制度：分配給每一个人的工作量只占用他全天时間里很小的一部分，甚至他几乎可以享有象他的祖先所指摘过的、久已消灭的“富閑”特权阶級所享有过的那么多空閑。在那种情况下，空閑的利用問題显然比以前任何时期更为重要了。

人类将怎样使用未来的普遍性的空閑呢？尤英爵士曾于1932年8月31日在大英协会的会长致詞里提出了这个令人煩恼的問題。

“某些人的心目中可能有一个烏托邦的远景。在这个烏托邦里，劳动和劳动的成果将有完善的安排，就业、工資以及机器生产出来的一切东西，都将有公平的分配。但即使如此，問題仍然存在：人把所有的劳动負担几乎都交給不倦的机器奴隶，因而获得了空閑；人将怎样消遣这些空閑呢？他敢于希望那种精神上的提高，以便使他能好好地利用空閑嗎？但愿他努力为之，并且达到目的。只有去找，他才会找得到。我不相信人类由于培养他得天独厚的才能——工程师的創造才能——而注定要衰退，以至于灭亡。”

罗馬和平給予人类生活的安逸，比我們现在展望中的未来，相差很远；然而即使如此，在罗馬帝国全盛时期，写作年代不复可考的“风格的崇高”一文里，作者已感到，由于古代希腊統一国家的出现，精神紧张的松弛，已經导致人类品质的堕落。他說：

“我們这一代人的精神生活中的毒瘤之一是，除了少數精华人物以外，我們都是在低落的精神状态里混日子。在我們的工作和娛乐里都是一样，我們的唯一目标是名望和享受。至于全心全意去做一件事情以爭取眞正有价值的称誉，因而贏得眞正的精神財宝，我們却是漠不关心的。”

这位古代希腊批評家的发现，曾在西方近代史初期被近代科

学精神的先进人物之一所贊許。弗兰西斯·培根在1605年出版的“学术的进步”一书里，有下面这样一段話。

“正如有人說得好，当德性在生长的时代，兴起的艺术是軍事的；德性在昌盛的时代，艺术是自由的；德性在衰落的时代，艺术是奢侈逸乐的：所以我怀疑，今日的世界，多少是走到了下坡路。我把嬉戏的行为同奢侈逸乐的艺术連貫在一起；因为感官的迷惑也就是感官的娛乐之一。”

“嬉戏的行为”在无綫电和电視时代将占用很多的空閑。工人阶級的物质享受提高到中产阶級的标准，显然要使大部分中产阶級在精神生活方面跟着无产阶級化。

女巫瑟栖的宴会上的宾客們，很快就发现自己被幽禁在女巫的猪栏里了；有議論余地的問題是，他們是否会永远呆在那里呢？人类是否会委身听任这种命运的摆布呢？在这样一个华丽的新世界里，唯一的变化是从枯燥乏味的空閑的单調变成为机械工作的千篇一律的单調，人类眞的会感到滿意而“从此永远生活在幸福里”嗎？当然，在这种預測里，沒有把富于創造性的少數人計算在內，而这少數人在历史的所有时代里都是社会中坚。古代希腊晚期的論文“风格的崇高”的作者的悲观論断，是忽視了在他眼前的形势中的一个十分重要的因素；他好象沒有注意到基督教的殉教者。

从窺測科学技术的进步将引起失业，談到期望有另一个圣灵降临节，似乎(其实也确实如此)談得太远了；讀者或許会提出怀疑論者的問題：“这些事情可能是怎样的呢？”在二十世紀中叶，我們是不可能回答这个問題的；不过也許已經說过的某些东西提示我們，这样一种期望并非仅仅是“主观愿望的想法”。

生命得以保持其本身的活跃臻于至善的办法之一，就是使生

命里各部門彼此以有余补不足，或以不足抵有余。因此，我們可能期望在經济方面和政治方面都有自由不足和紀律化过多的社会环境里，这么一种自然法則的影响将在宗教方面刺激自由并减輕紀律化的专橫。不容否认，罗馬帝国时代，事情的演变过程就是如此。

这段古代希腊插話的一个教訓是，生命里經常有一种精神力量，纵然被抑制到无可再抑制的最低限度，还是要通过这一种或另一种途径发泄出来；但同样真实的是，生命所能随便使用的精神力量，在量上有一个最大限度。由此推知，如果要給一种活动以更大的精力就需要精神力量的增强补充，那么势必要从其他方面节約精力才能获得必需的补充供应。生命用来节省精力的方法是机械化。例如，使心脏的跳动和肺的一呼一吸自动化，生命才能把人的思維和意志从片刻不断維持肉体生命的用途中解放出来，而备作他用。如果每次連續的呼吸和每次連續的心跳永远不能离开思維和意志的有意識行为的領导，那么人类的智慧和意志的能力，仅足以用来維持它活着，而无余力做任何别的事了；或者說得更确切些，人将永远不能从近似人类的动物变成人类。根据在人的肉体生命中节省精力所产生的創造性的效果来作比拟，那么我們可以推測，在人的社会生命里，如果思維和意志完全貫注在經济（象产业革命以来的西方情况）和政治（象奉古代希腊国家为神明的复兴运动以来的西方情况）方面，那末宗教也許会餓死。反之，我們可以推論，目前强加于西方社会的經济生活和政治生活的那种紀律化，也許可能解放西方人的心灵，由于推崇神并使神再度喜悅而达到人的眞正目的。

这种对精神生活比較乐观的看法，至少可能使这一代沮丧的西方男女看到向他們招手的恳摯的一綫光明。

第十三部　結　　論

四十四　这部书的写作經过

人們为什么要研究历史？本书作者个人的答案是：一个历史学家象其他幸而抱有人生目的任何人一样，在响应神的召喚中，发现他有职責去“体会神”，从而去“找到神”。在許多不同角度的看法中，历史学家的看法仅是其中之一而已。历史学家的看法的显著貢献，就是对于神在一个結构里运动的創造性活动，給我們提出了一种看法；这种結构，在我們人类的經驗中，是六次元的結构。这种历史角度的看法告訴我們，物质宇宙在一个具有空間——时間四次元的結构里离心地运动着；又告訴我們，地球上的生命在一个具有生命——时間——空間五次元的結构里进化地运动着；并且还告訴我們，人类的灵魂由于精神的賜予，成为第六个次元，人类的灵魂通过他們的精神自由关于决定命运的行使，有“向往神”或“离开神”的两种趋向。

如果从历史上去領会神在运动中的創造，这种看法是正确的話，那么我們对于下述一种发现就不必惊异了：在人的心理上，历史的印象所产生的眞正力量因感受者的历史环境不同而有所差异，虽然人的心理对于历史的印象的天賦感受力，假定一般都是相同的。仅仅感受还嫌不够，一定要靠好奇心来增强这种感受力；而

好奇心只有在社会变化的过程表现得生动而强有力的时候，才能被刺激起来。原始农民从来没有历史观念，因为他們的社会环境經常告訴他們的不是历史而是大自然。他們的节日，不是美国独立的7月4日，或英国火药阴謀案的11月5日，或世界大战停战的11月11日，而仅仅是年年循环在农历上的非历史性的紅字日和黑字日而已。

不过即使少数人，他們的社会环境对他們說的是历史，但是这样地出现在历史性社会环境的幅射面前，其本身尚不足以鼓舞一个历史学家。沒有好奇心的創造性的激动，历史上最熟悉和給人印象最深的紀念物，纵然演出了它們的感动人心的哑剧，也不会发生影响，因为它們面对的观众的眼睛是視而不见的。沒有象挑战一样的应战，就不会产生創造性的火花；这是近代西方哲学家兼旅行家佛尔內于1783—1785年訪問伊斯兰教世界时所服膺不忘的眞理。佛尔內来自一个直到汉尼拔战爭时期才卷入文明历史潮流的国家，而他所进行訪問的地区，曾經比高卢早三四千年就成为历史的舞台，并且相应地富于历史遺迹。但是在十八世紀的最后二十五年中，在中东活着的那一代人，却蹲在巳故文明的令人惊愕的遺迹里无动于衷，不去研究这些紀念物是什么，而这同样的一个問題却把佛尔內从他的法国本土引到了埃及，并且在他以后有好多法国学者利用十五年后波拿巴远征提供給他們的机会，相率接踵而至。拿破仑知道，在他发动决定性的伊姆貝巴战役之前提醒他的軍队，四千年的悠久历史正从金字塔上俯視着他們，那么即使他的軍队中未受过教育的普通士兵也会振奋起来。我們可以斷言，敌对方面奴隶禁卫軍的司令穆拉德·貝从沒有想到浪費唇舌对他的沒有好奇心的部下讲些什么类似的鼓励的話。

继拿破仑之后訪問埃及的法国学者們，由于他們为近代西方社会的漫无止境的好奇心发现了一个新的历史領域供其征服，因而名聞于世；并且从这时开始，以前被遺忘的文明再度复活的，不下十一种之多——旧世界的古代埃及文明、古代巴比仑文明、古代苏末文明、米諾斯文明、赫梯文明以及印度河流域文化和商朝文化，新大陆的馬雅文明、于加丹文明、墨西哥文明和安第斯文明。

沒有好奇心的鼓舞，任何人都不能成为历史学家；但这还不够；因为好奇心如果沒有目标，結果也只能成为一个盲目追求知識的博学者而已。每一个大历史学家的好奇心，总是要追求解答对于他那一个时代具有实际意义的某种問題；这种問題，概括来說，就是“这个怎样从那个产生出来呢?”如果我們研究大历史学家的思想史，我們便可发现在大多数场合，某种重大的、往往也是惊人的公共事件是一种挑战，它激起了以历史診断为形式的一种应战。这种事件可能是他們亲眼看见的，或者甚至他們本人曾在事件里扮演过积极的角色，象修息第底士之于雅典-伯罗奔尼撒战爭和克拉林敦之于大叛乱事件；或者可能是一种久已过去的事件，但其影响却仍能激起一种富于敏感的历史头脑的反应，象吉朋在若干世紀之后，当他徘徊凭吊于古代罗馬丘辟特神殿的残垣頹壁之际，罗馬帝国衰亡的往事竟在他的智慧和情緒上起着挑战作用，因而引起了他的应战。一件重大事件也可能成为一种好象可以用来滿足創作欲的刺激因素，例如希罗多德从波斯战爭所受到的那种心理挑战。但大多数还是由于历史上的大灾难，在向人的自然的乐观主义的挑战之中，激发出历史学家的精心杰作。

一个生于1889年，到1955年还活着的历史学家，象本书作者，在历史学家所提出的“这个怎样从那个产生出来呢?”这个基本

問題上，确实已經听到一系列不同的論調。第一个最重要的問題是，究竟发生了怎样一回事，使本书作者看到他前一辈的显然合乎情理的种种期望受到如此粗暴的挫折呢？生在1860年左右这个时代的西方各民主国家的开明而进步的中产阶級人士都认为，好象很明显，到十九世紀末，胜利前进中的西方文明已經带領人类进步到这样一个地步，可以期望人間乐园的出现是指顾間事。而这一代人怎么会这样悲痛地失望呢？究竟錯在什么地方呢？怎样从这个新世紀所带来的战爭和邪恶的漩渦里，会使政治地图改变得完全不能认識，而八个并称于世的强国减少到了地理位置都居于西欧之外的两个呢？

这一类問題可以无限地列举出来，而这一类問題都可以成为历史研究的題目。本书作者，从他的事业上讲，幸而生在这样一个混乱时期，就这个时期的意义来說，这正是历史学家的乐园；事实上他是被推动去关心时事演变所提出的每一个历史之謎。但是他的事业上的幸运还不止于此。他又生逢其时，尙能受到还沒有冲淡的近代早期西方文艺复兴运动的希腊文化的教育。到1911年夏季，他已經讀了十五年的拉丁文和十二年的希腊文；而这种传統教育具有使它的接受者不为文化沙文主义的毛病所感染的有益效果。一个受过希腊教育的西方人，既不容易犯把西方基督教世界視为一个最好世界的錯誤，而他在思考其当代西方社会环境所提出的历史問題时，也不可能不去請教他的精神世界所寄托的希腊先知。

例如，他研究前一辈开明人士种种期望的落空，便不能不联想到柏拉图对于伯里克理斯昌盛时代的雅典民主政治所抱幻想的落空。他經历1914年大战爆发的經驗，不会不感到公元前431年大

战爆发所給予修息第底士的同样經驗。正如他对于修息第底士的字句，以前感到意义很少或甚至沒有意义，现在从本身經驗中，却第一次发现这些字句所内含的深长意义一样，他认識到两千三百年前在另一个世界里所写的一部著作也許是种种經驗的貯积，而这种种經驗在讀者的世界里，正在开始赶上讀者自己的一代。这里面有一种意义，即公元后的1914年和公元前的431年，在哲学上是属于同时代的两个时期。

我們可以看到，在本书作者的社会环境里有两个不属于他个人本身的因素，对于他研究历史的途径有决定性的影响。第一个因素是他所处的西方世界的当代历史，第二个因素是他所受的希腊教育。由于这两个因素彼此不断地相互作用着，就使得作者的历史观具有二重性。当某种现代灾难性的事件向作者提出“这个怎样从那个产生出来呢?”这个历史学家的基本問題时，这个問題便很容易在他心中形成这样一个問題:“在西方历史上和希腊历史上，这个是怎样从那个产生出来呢?”因此，他把历史視为两个世界的一种比較。

这种二重性的历史观，可能为远东同时代人所体会和贊賞，因为在他們当时所受的传統教育中，一种先前文明的經典語言和文学居于同样重要的地位。一个孔門儒者，也象作者一样，遇到任何时事发生时不能不联想到某些典籍上的类似的例子，而这些类似的例子，在他看来比引起他去回味熟悉的中国古典学問的近代时事更有价値，甚至也許更具有生动的现实性。这位清朝末年的中国孔門儒者和他的同时代的維多利亚晚期的英国希腊学者之間，在观念上的主要区别也許是：前者可能仍只滿足于二重性的历史比較观，而后者当他一开始获得二重性的历史观时，就不能自已，

非把他的学术眼光扩展到更大的范围不止。

到十九世紀末期，受过传統古典教育的中国学者，也許还以为在中国文明及其远东继承者以外还有什么可以值得重視的其他文明是个新奇的念头；但同时代的任何一个西方人，却不可能有如此閉塞的看法。

其所以不可能，是因为他所屬的西方社会在过去四百年間，已經同新旧两个世界里至少有八个属于同一类型的社会发生过接触。尤其是最近一百年間，許多爱好探險的西方人已經继哥仑布和达·伽馬征服了过去沒有人航行过的海洋之后，接着发掘出一个先前被埋沒了的过去；这时候在西方人的心目中，更不可能忽視在他自己的西方文明和古代希腊文明以外还有其他文明的存在，也不可能否认其他文明的重要性。在已經具有如此广闊的历史視野的时代，一个过去一直受希腊教育的指引而抱着二重性的历史比較观的西方历史学家，除非他已尽可能搜集到了許多类型社会的样本（古代希腊文明和西方文明只不过是其中的两个代表而已）来作比較研究之用，他是不能感到滿足的。

当他把用来进行比較的文明增加到十倍以上时，对于他原来用两种文明进行比較时感到不能不提出的最重要問題，就不能再漠然置之了。古代希腊文明史里最可怕的一个事实是，由公元前431年雅典-伯罗奔尼撒大战爆发时开始衰落的一个社会的最后解体。如果作者把古代希腊历史和西方历史进行比較研究的方法有任何效用的話，那末似乎可以由此推断，西方社会无論如何也免不了类似命运的可能性；当作者进行他的广泛研究时发现他所搜集到的各种文明大多数显然已經是死亡了的时候，他不得不作出这样的推論：死亡确是每个文明所面对着的一种可能性，作者本身

所隶属的文明也不例外。

那么多一度繁荣过的文明都已消逝不见了。它們所經过的"死亡之門"是什么呢？就是这个問題指引作者去研究各文明的衰落和解体；从而又指引他附带去研究文明的起源和生长。而这部"历史研究"就是这样写成的。

內容摘要

第六部　統一国家

二十三　是目的还是手段？

把这部著作到此为止的情况扼要的叙述了一遍，还說明了要进一步进行研究的理由，談到了后面要写的几个部分，統一国家、統一教会和蛮族軍事集团。統一国家仅仅是文明的最后阶段呢？还是继續发展的序曲？

二十四　不朽的幻景

統一国家的市民們不仅在大多数情况下欢迎統一国家的建立，而且还相信統一国家是不朽的。他們堅持这种想法，不仅在这个統一国家已經显然濒于解体的边緣时是如此，甚至在它巳經消灭以后还是如此。其結果也就再现了一些統一国家的“幽灵”，如希腊罗馬世界里的罗馬帝国被看成是和西方基督教社会有亲属关系的神圣罗馬帝国。事实上，統一国家也可以解释为在混乱时期以后出现的一次統一现象。

二十五　“舍己耘人”

統一国家的种种組織到头来还是无法維系它的生存，但是它在同时却为其它組織的目的服务，尤其是为了內部无产者的高級宗教的要求服务。

(1) 統一国家的可沟通性

因为統一国家具有建立秩序和統一管理的特点，所以它就提供了高度的可沟通性。它不仅在地理上可以沟通前此彼此隔离的区域性国家之間的关系，而且还可以沟通社会内部的各阶級之間的社会关系。

(2) 和平的心理

統一国家的統治者为了維持他們自己的統治不得不采取的那种容忍措施对于高級宗教的传播非常有利，对于这个問題有个很流行的看法(例如，在密尔頓的"降生頌"里所表現的思想)，认为罗馬帝国就是为了基督教的利益而天設地造的。然而，这种容忍政策既不普遍又不絕对肯定。同时，这种容忍政策如果以反对战争的形式出现，反而会对外来的侵略者有利——蛮族或邻近的文明。

(3) 帝国組織的可利用性

交通系統。陆地交通、海上航綫以及經常維持它們的有秩序的运行，不但对政府有利，对其他方面也有利，如圣保罗就利用了罗馬大道。今天的高級宗教是不是也可以同样地利用现代科学技术所提供的世界性的交通系統呢？如能这样，这些高級宗教就会遇到在基督教会史里所記載的早期在非基督教地区传教时所遇到的那些問題。

卫戍站和殖民地。不仅为政府服务，也同时为文明服务，此外它們还促成混合化和无产化。这些都是社会解体的现象。得益最大的和最显著的是蛮族軍事集团，不过高級宗教所得到的好处也不少。这里举伊斯兰教的发展为例。太阳神教沿着罗馬帝国的边境从一个卫戍站传播到另一个卫戍站，基督教从一处殖民地传播到另一处殖民地，如科林斯和里昂都是罗馬政府所建立的殖民地，

而它們在基督教历史初期是极为重要的。

行省制。以古代中国統一国家的历史中的不同政策为例，以及基督教会的发展中的高級宗教利用行省制組織为例。

首都。許多因素影响了它們位置的选擇。建立統一国家的胜利者的原来首都可能不是永远合适的。接着叙述了許多首都和它們的迁移情况。有些首都在丧失了它們的政治重要性以后，仍旧是重要的宗教都城。

官方語言和文字。統一国家的統治者所遇到的选擇官方語言問題，以及解决这些問題的不同办法。有些語言，如阿拉姆語和拉丁語的使用范围，无論在时間上还是在空間上，都远远超越了原来使用这些語言的帝国的界限。

法律。关于这个問題，統一国家的統治者在他們把他們自己的制度强加于他們人民的头上时，其程度又是彼此悬殊的。統一国家的法律体系常常被一些和它們无关的集团所使用，如穆斯林和基督教会使用罗馬法，制訂摩西律法的人們使用汉姆拉比法典的例子。

历法；度量衡；貨币。制訂历法以及历法和宗教密切有关的問題。我們衡量时間的方法仍然有一部分来源于罗馬，一部分来源于苏末，法国大革命想改革历法，但是失敗了。度量衡：十进位制和十二进位制之爭。貨币：其重要性及其起源于希腊城邦；后来这些城邦并入吕底亚帝国和阿凱米尼德帝国，貨币随之而扩大了流通范围。在古代中国的紙币。

常备軍。罗馬軍队乃是基督教会的思想来源之一。

文官制。文官制的問題用奥古斯都、彼得大帝和英属印度土邦的不同政策加以比較說明。古代中国和英属印度制度里的文官

制习惯。罗馬的文官制訓练了西方教会的三个伟大的教士制度創始人。

公民权。扩大公民权乃是統一国家的統治者所賜予的特权；这一点帮助制造了高級宗教借以繁荣的平等的环境。

第七部　統一教会

二十六　对于統一教会和文明之間关系的几种不同概念

(1) 教会是毒瘤

教会既然是从統一国家的腐烂的社会体上生长出来的，人們自然会把它看成是毒瘤。不但它的暂时敌人这样看，在现代历史学家当中也有一派人这样看。列举理由說明这种看法为什么是錯誤的；宗教不但不会在它們的信徒心中摧毁社会責任感，反而只会增强他們的社会責任感。

(2) 教会是蛹体

在今天还存在着的每一个第三代文明都有一个教会做为它的背景，它們就是通过这个教会和第二代文明发生亲属关系。对于现代西方文明所受到的基督教会的恩情做了分析。但是第二代文明和第一代文明之間的亲属关系却是通过其它途径建立的，这一事实促使我們对于迄今为止我們所接受的历史发展道路的看法做一番修正。

(3) 教会是更高一級的社会品种

(甲) 一个新的分类法

以文明的兴衰和輪子的运动做比較，这个运动是以带动宗教的战車向前进为目的的。亚伯拉罕、摩西、希伯来的先知們和基督

等等名字都是宗教前进道路上的里程碑，同时也是苏末、埃及、巴比伦和古代希腊社会解体的产物。是不是在今天已可望见的世界大統一的局面也有更进一步前进的希望呢？如果是这样，那么在今天倘存在的高級宗教就要好好地解决几个难题了。

（乙）教会历史的重要性

承认教会迄今为止的历史看起来好象是說明它們沒有資格承担这个責任。

（丙）思想和感情的冲突

近代科学对于宗教的冲击并不是这类事件的第一次出现。早期基督教会和古代希腊哲学之間的冲突以妥协的局面而告結束，当时的哲学家們接受了基督教“启示”的眞理，但是有个条件就是启示要使用哲学家的語言。这些已經破旧不堪的古代希腊的旧衣裳一直是令基督教会十分为难的事，使基督教会在許多不属于宗教的問題上遭到失敗，而基督教对于这些失敗是不該負有任何責任的。宗教应該对科学让步，凡是属于知識范围以內的事，只要科学能够建立一門学科，宗教就必須让位。宗教和科学的对象是不同部門的眞理，研究潛在意識心灵活动的现代心理学很深刻地說明了这个差别的性质。

（丁）教会前途的希望

不同教会的一个共同特点乃是它們都是組成唯一眞神的局部。这一点使它們和其他类型的社会有所区别，詳細說明了这种区别的前景。

二十七 文明在教会生活史上的职責

（1）文明是序曲

仔細检查了基督教会从古代希腊文明借用的专門名詞的詞汇，基督教会还把它們改造了以适应新的用途。这乃是"升华"的一个实例，同时指出古代希腊文明乃是基督教的序曲。

(2) 文明是退步

西方社会是从基督教会生长出来的，也可以說它是从基督教会解脫出来的。西方社会为了世俗的目的也使用了这些专門名詞，因此使这些名詞墮落了。

二十八 人世間的軍事行为的挑战

有亲属关系的文明脫离教会乃是由于教会采取了錯誤的步驟，为了在"人世間采取軍事行为"的目的而把宗教的精神賦予教会組織乃是采取了这些錯誤步驟的不可避免的結果。共有三种类型的錯誤步驟：(1)政治上的帝国主义行为使干涉世俗权力——干涉它們正确履行它們的职責——成为頗有理由的事；(2)"为了热情的敬奉上帝，而不是为了敬奉人"所履行的經济职責，避不可免地要取得經济上的成果；(3)一个教会对于它自己的世俗組織的偶象崇拜。

难道宗教就不能向人們許下在路途終了的时候行将出现黃金时代的宏愿嗎？也許是在彼世，而不是在此世。"原罪"乃是一个不可逾越的障碍。此世乃是天国的一个省分，但是这却是一个叛逆的省分，而且，根据事物的性质，它将永远如此。

第八部 英雄时代

二十九 悲剧的途径

(1) 一道社会的拦洪坝

英雄时代乃是一条軍事界限 (Limes) 或一条軍事前綫結晶化以后的社会的和心理的自然結果。在这条界限的这一边是正在解体的文明的統一国家，而在那一边却是边境以外的蛮族。这种情况可以比做一道拦洪坝或一座横跨溪谷的水閘，上面是一个蓄水庫。在这一节以及本章的其他各节里都詳細地說明了这个比喻的含意。

(2) 压力的积累

边境以外的蛮族愈多地学会了他們所"对抗"的文明的軍事技术，这条軍事界限或拦洪坝所遭受到的压力也就愈大。文明的监护人自己也逐漸不得不使用那些蛮族，然后这些雇佣軍就轉而向他們的雇主进攻，直接向帝国的心脏进攻。

(3) 巨大事变及其后果

胜利的蛮族都不可避免地因为他們取得了胜利而招致毁灭，因为他們完全沒有能力应付他們自己所造成的紧张局势。然而，他們却在他們所經历的产痛中分娩了英雄的传說和理想的行为，如荷馬式的"羞耻"(Aidôs)和"愤慨"(Nemesis)以及烏瑪雅德的"寬柔"(Hilm)。混乱不堪的英雄时代会突然結束，其后便出现了一个"黑暗时代"，在这一段期間，法律和秩序的力量就会重新逐步占上风。"間歇时期"結束了，一个新的文明开始了。

(4) 幻想和事实

希腊有关于"时代"的离奇設想——黃金时代、白銀时代、黃銅时代和黑鉄时代，在黃銅时代和黑鉄时代之間插上了一个"英雄时代"。事实上，"英雄时代"乃是把黃銅时代重新再描述一遍，不用历史的事实而用荷馬式的幻想加以描述。胜利的蛮族所創造的史詩的瑰丽詞句騙过了希腊的眼睛，其后便出现了"黑暗时代"

的詩人。例如，它也欺騙了第三帝国的先驅者，这些人大肆渲染了“北方”蛮族的“黄金毛色的野兽”（blond beasts）。但是这些蛮族却起了桥梁的作用，創造高級宗教的第二代通过他們和第一代的文明发生子体关系。

注：“妇女的乖戾支配作用”

說明了为什么那些魔鬼一般的女人会在英雄时代的悲剧里占有那么突出的地位，这不仅是在传說里，而且也在实际行动中。

第九部 文明在空間的接触

三十 研究范围的扩大

文明在它的起源、生长和衰落阶段，都可以独立地进行研究，但是到了解体这一最后阶段，文明却不是可以自行說明問题的研究对象了。现在必须研究这个阶段的文明之間的各种关系。若干地理区域——叙利亚和阿姆河-錫尔河流域——在历史上曾以出现这种关系著名，因此在这些地区及其邻近地区也出现了高級宗教誕生地点就不是偶然的了。

三十一 同代文明之間相接触的概况

(1) 活动計划

我們計划首先研究近代西方文明和当代全部其他文明之間的关系。西方社会史的近代时期可以从两个事件开始，一件事发生在十五世紀刚結束以前，一件事发生在十六世紀刚开始以后。第一件事是掌握远洋航海技术；第二件事是由教皇所拼凑和胶着在一起的“中世紀”西方基督教共同体的分裂。“宗教改革”当然是长

期进化过程中的一个阶段，这个过程从十三世紀开始，到十七世紀时还沒有全部完成。但是"宗教改革"时期在时期上却超越了目証哥伦布和达·伽馬远洋航海的那一代人。我們第二步再逆时間之流而上溯到西方文明在它的"中世紀"时期和它的两个敌对社会所发生的接触；然后再上溯到古代希腊社会和各方面发生的接触，最后再簡要地談談这一类接触的更早期的情况。

在研究近代西方社会和各方面的接触时，我們发现历史的这些篇章（我們虽然知道它們迄今为止的一切細节）的大部分——也許是全部——都还未能結束，于是就在不做肯定的言詞中結束。

(2) 根据計划进行活动

(甲) 近代西方文明和各方面的关系

(i) 近代西方和俄罗斯。　俄罗斯东正教社会的原来遺留的影响由于在十四世紀以后波兰、立陶宛这些西方区域性国家的侵略和胜利而受到了損失——这些損失一直到1945年以后才得到弥补。西方文化的四射光芒曾經受到彼得大帝的热烈欢迎（"Herodian"），但是在得到西方认可的西方化的道路上进行了两百年以后，这个彼得式的政权在第一次世界大战受到了考驗，而在考驗的面前无能为力了，其結果被一个疯狂的西方化的政权所推翻，这就是共产主义。

(ii) 近代西方和东正教社会的主体。　这个社会在政治上是在一个外来的統一国家——鄂图曼帝国——的統治时期用武力强行組織起来的；现代西方文化滲入这个帝国并不是和在俄罗斯那样自上而下的，而是从十七世紀开始，自下而上的。这个现象本来可以在法納尔的希腊人的影响之下，促成帕地沙的帝国的全盘西方化。不幸的是民族主义运动占了上风，其結果使这个帝国分

裂成为許多区域性的国家。俄罗斯沒有能够在这些人民当中取得領导的地位，无論在泛东正教或是在泛斯拉夫主义方面都沒有成功，虽然在俄罗斯的泛共产主义政权方面，今天却强加在其中某些国家的身上了。

(iii) 近代西方和印度世界。　西方在这里以一个外来的統一国家的形式出现，接替了另一个已經退场的外来的統一国家——穆斯林的蒙卧儿土邦。英国的土邦雇佣了一批印度的优秀人物，就和鄂图曼的帕地沙雇佣了一批东正教的优秀人物一样。这一批印度的优秀人物終于成功地使土邦完整地印度化了（而那些法納尔人却失败了），只是巴基斯坦这一大片地方分离出去了。討論了英国在印度建立的文官制度的优点和缺点，并指出人口問題乃是未来的印度头上的一片烏云。

(iv) 近代西方和伊斯兰世界。　在西方世界的近代历史时期开始的时候，阿拉伯和伊朗这两个伊斯兰社会封鎖了西方社会和俄罗斯社会通向世界其他各地的一切通路，但是不利于伊斯兰人的惊心动魄的事件就要发生了。自从这种势力均衡的局面改变了以后，某一些穆斯林国家的統治者便一直采取着彼得式的“希洛德主义”的政策，并且获得了不同程度的成功。伊斯兰世界包括了古代世界四个文明之中的三个文明的故乡，这些地方本来就富有农业的自然資源，而现在在这里又发现了蘊藏丰富的石油。其結果，这里就变成了二十世紀的“拏伯的葡萄园”（Naboth's Vineyard），西方和俄罗斯在这里发生了冲突。

(v) 近代西方和犹太人。　犹太人的散居体和集中居住在一片土地上的国家的西方制度是不相容的。历史的叙述，不是从西方历史的近代历史时期开始，而是从西方基督教社会的最初时

期开始的，可以大体划分为三个时期。在第一个时期里（即西哥特人的时期）犹太人虽然不受欢迎而且受到虐待，但是他們却是有用的，因为西方基督教徒在那个时期还是（象罗得批評牛津的学究們那样）“財政金融問題上的儿童”。到了第二个时期，西方基督教徒自己学会了“做犹太人”，于是犹太人就被驅逐出境了（英国是在1291年）。在第三个时期，西方社会已經在財政金融上有了足够的能力不怕犹太人再回来，因此就容許他們再回来（英国是在1655年），而且还欢迎他們在商业上的鉴别能力。不幸的是在其后接着出現的自由貿易时期并沒有結束事件的发展。这一节最后談到了反犹太人运动和复国运动。

（vi）近代西方文明、远东文明和美洲本土文明。　这些文明在它們进入近代历史时期以前和西方文明并沒有接触。无論怎样看（虽然这一点也許是不可靠的），美洲的各个文明都已經完全灭絕了。西方文明对于中国和日本的冲击的故事可以說是內容完全一样的。在这两个地方都是首先通过近代早期的宗教形式接受了西方文化，而后又加以拒絕了；再稍后，又遭到了近代晚期西方的科学技术的冲击。这两个国家历史的差别主要是中国乃是个幅員辽闊的帝国而日本却是个很紧凑的島国。这两个社会在本书写作的时候都处在阴暗的时期：中国在共产主义的統治之下，日本在美国的統治之下。它們也都和印度一样有人口問題。

（vii）近代西方和其他同代文明接触中的特征。　“近代西方”文明是“中产阶級”文明。凡是也发展了中产阶級的非西方社会都欢迎近代西方的民族精神。如果一个非西方文明的統治者沒有他自己的本土生长的愿意“西方化”的中产阶級，他就必須为了这个目的制造一个人工的由知識分子組成的中产阶級。这些知識分

子終将最后起而反对他們的主人。

(乙) 中世紀西方基督教社会和各方面的关系

(i) 十字軍的起伏。 中世紀的西方基督教社会在十一世紀进入了扩张时期，在二百年后出现了某些方面的潰敗和后退时期，不过在其他方面还是站住了。分析了这次扩张和继之而来的后退的种种原因。

(ii) 中世紀西方和叙利亚世界。 十字軍和他們的穆斯林对手有許多共同之处。諾曼法兰克人和塞尔柱土耳其人本来都是蛮族，在不久以前才皈依了他們所侵入的以及在許多方面所統治的社会的高級宗教。古代叙利亚文明的文化光芒射进了比較落后的西方基督教社会，影响了詩歌、建筑、哲学和科学。

(iii) 中世紀西方和希腊东正教社会。 这两个基督教社会之間的仇恨远远超过了它們和各自的穆斯林邻居之間的仇恨。引用材料說明这种彼此之間的仇恨，一方面引用了伦巴第主教柳特普兰德的君士但丁堡出使記，另一方面引用了安娜·科穆宁的"史記"(History)里有关十字軍的插图。

(丙) 最先两代文明之間的关系

(i) 和亚历山大以后古代希腊文明的接触。 在这个阶段的古代希腊文明和当时存在于古代世界的每一个文明都发生过接触，后来出现的古代希腊文明光芒所及所发生的影响一直到古代希腊社会本身已經消灭了几百年以后才全部大功告成。古代希腊文化的影响所及远远超过了它的軍事征服范围，例如，一直达到古代中国世界。

亚历山大的一生事业乃是古代希腊社会的扩张标志，这次扩张可以和西方基督教史里征服海洋的事迹相提并論；但是，西方文

明在它的近代历史的阶段里正在努力擺脫基督教的束縛，而古代希腊文明沒有宗教的束縛，却日益如饥如渴地寻求宗教。

(ii) 和亚历山大以前古代希腊文明的接触。　三个敌对方面爭夺地中海沿岸霸权的冲突，亚历山大以前古代希腊社会的对手是古代叙利亚社会和赫梯社会的一个化石化了的残余社会，即伊特拉斯坎社会。古代叙利亚社会的表现方式为腓尼基海上实力以及在較晚时期出现的阿凱米尼德帝国。希腊人在这个时期的最重要的文化胜利乃是使罗馬希腊化，这件事是通过更早一些时候的伊特拉斯坎人的希腊化而間接实现的。

(iii) 稗子和麦子。　文明之間发生接触的唯一有益的結果乃是和平。第一代文明之間的接触概况，古代印度和古代中国，然后又談到古代埃及和古代苏末。

三十二　同代文明之間相接触的戏剧性

(1) 接触的連鎖

从軍事角度来看，一方面的挑战引起了另一方面的挑战，然后在改变了均衡之后，又产生了反侵略和相应的反反侵略。对于在"东方"和"西方"之間发生的一系列这样的接触做了历史的追述，从阿凱米尼德帝国进攻希腊开始一直說到二十世紀非西方人民对于西方帝国主义的反应。

(2) 多种多样的反应

軍事反应并不是唯一可能的反应。共产主义的俄国除了軍事力量以外还进行了思想战爭。凡是軍事反应力所不及的地方，或是虽使用了軍事手段而遭到失敗的地方，那里被征服的人民常常使用加强培养他們的宗教信仰的办法来維持他們的社会完整性。

这种反应的典型事例乃是被驅散以后的犹太人的表现。最高級的反应乃是創造一种高級宗教，这个宗教会在迟早之間俘虏那些征服者。'

三十三 同代文明之間相接触的后果

(1) 进攻失败的后果

在抵御进攻时取得胜利的結果可能是胜利者的軍事化，其結果造成了最后的灾祸。战胜了阿凱米尼德侵略者之后不到五十年便出现了古代希腊文明的衰落。

(2) 进攻胜利的后果

(甲) 对于社会体的影响 一个在侵略中取得胜利的文明所付出的社会代价乃是在它自己的生命泉流中被滲入了外族的牺牲者的文化。在受到进攻的牺牲者一方所受到的影响也是一样，但是更为复杂。将西方的思想和制度介紹給非西方社会时常造成极不諧調的后果，因为"一个人的营养乃是另一个人的毒物"。企图介紹一个外族文化的一个因素而排斥其他，是注定要失败的。

(乙) 灵魂的反应

(i) 非人化。胜利的进攻者沉迷于驕傲自滿，认为被征服者都是"刍狗"。这样一来，人的同类感就沒有了。如果把这个"刍狗"当做"异教徒"看待，他还可以通过改信而取得人的地位；如果当做"蛮族"看待，他还可以通过一次考試取得人的地位；但是如果把他当做一个"土著"看待，他却沒有希望了，除了推翻他的主人或是令他改信以外，别无其它办法。

(ii) 狂热主义和希洛德主义。这两个名詞在拒絕和接受征服者的民族精神之間划下了一条清清楚楚的界綫，但是进一步考察，

就会发现这条界綫原来并沒有象它原来表现的那样清楚。以近代日本为例說明了这一点，又举了甘地和列宁的生平为例。

(iii) 福音主义。以最初的狂热教徒和希洛德主义者的自取灭亡与圣保罗的成就相对比。

注：“亚細亚”和“欧罗巴”：事实和空想

“亚細亚”和“欧罗巴”做为地名是来源于古代希腊的水手們在从爱琴海航行到黑海的时候对他們所见到的东西两岸大陆的称呼。对这两个名詞加上政治的和文化的重要性不会引起什么結果，只能引起混乱。“欧罗巴”乃是“欧亚”大陆的一个边界不明的次大陆。

第十部　文明在时間上的接触

三十四　复兴的概况

(1) 序言——“文艺复兴”

“复兴”这一个名詞的来源，在这部“研究”中，使用这个名詞的含意。

(2) 政治思想和制度的复兴

中世紀晚期的意大利的复兴开始得較早，在政治方面产生的长远影响超过了文学或艺术方面。城邦；人間寺院；神圣罗馬帝国。教会举行的加冕典礼复活了古代圣經里的一項仪式。

(3) 法律体系的复兴

在东正教社会和西方基督教社会里恢复了罗馬法，以及这一行为对于教会和国家的影响。

(4) 哲学的复兴

在中国的远东社会里恢复了古代中国的儒家哲学，在中世紀西方基督教社会里恢复了古代希腊的亚里士多德哲学，这两件平行发生的事有許多相同点。前者一直继續到了二十世紀初年，在受到近代西方时代思潮的排斥时止。后者在十五世紀受到了古代希腊文学复兴的动搖，最后在十七世紀受到“培根式的”科学运动的排斥。

(5) 語言和文学的复兴

某些王朝的統治者在这方面所采取的复兴措施是极为显而易见的，如若干中国皇帝所創立的規模极大的藏书楼。在意大利复兴了古代希腊的語言和文学之前，还出现过流产的“查里曼式的复兴”，它的根源乃是諾森伯里亚的复兴。复兴是不会成功的，除非这个企图召喚一个已死文明的“阴魂”的社会本身达到了能够实行喚魂术的适当的发展阶段。

(6) 造型艺术的复兴

除了一般人所熟知的西方的“文艺复兴”外，还举出了一系列的其他証据。叙述了文艺复兴的建筑、雕刻和繪画的发展道路。在这三个方面其最后的結果都是窒息了創造性。

(7) 宗教思想和制度的复兴

首先討論了犹太教对于它的胜利的后輩基督教所抱的蔑視态度，以及基督教会对于犹太的一神教和反偶象崇拜思想的不安和模棱态度。十六世紀以后的新教运动里的严守安息日和圣經崇拜，为西方基督教世界內部的一次有力而流行很广的犹太教复兴运动提供了一个明显的例証。

第十一部 历史中的法則和自由

三十五 問 題

(1) "法則"的意义

"自然的法則"和"神的法則"之間的区别。

(2) 近代西方历史学家的无法則論

认为历史是为了表现神明的工作的概念一直持續到了博胥埃的时候，以后就沒有人再相信了。但是信仰科学的人們，他們在絕大部分领域的研究里都用自然的法則代替了神的法則，他們却又不愿使历史处于一种毫不受法則約束的状态，因为那样一来，随便什么事都会发生，如菲謝尔的见解。

三十六 人类事务对"自然法則"的服从性

(1) 証据举例

(甲) 个人的私事。保險公司依賴人类事务中的可能計算出来的规律性。

(乙) 近代西方社会里的工业事务。經济学家們认为他們能够計算出商业周期的平均波长。

(丙) 区域性国家的抗衡：势力均衡。在若干文明的历史中出现的相当有规律的战爭与和平周期。

(丁) 文明的解体。动乱和集合交替出现的规律性，可能的解释。

(戊) 文明的生长。在这里沒有出现可能搜索得到的衰落和解体现象。

（己）“对于命运是无法防御的”。更进一步举出了坚持的例子，坚持一个方面，虽然会一再受到挫折，最后时常是会胜利的。

（2）对于在历史上流行的“自然法则”的可能解释

我們所见到的一致性可能是人类的非人类环境中的法则所起的作用，也可能是人类自身內部的心理組織所固有的法則所起的作用。对这两种可能都做了考察，其結果发现人类对于非人类的自然界的法则的依赖性随着人类的科学技术的进步而日益减少。人类的世代相传被发现为具有极重要的意义，在心理习惯的多种改变上，一般的时間长度是三代。在写作本书时，心理学家們还刚刚在开始探索潜在意識精神活动的法则，这个法则被认为是将在历史发展过程中起作用的。

（3）在历史上流行的自然法則是无法控制的还是可能控制的？

对于非人类的自然法则，人是不能改变的，但是人却能駕馭它們为己所用。至于影响人类自己的法则，看来需要有个更为慎重的答案。其結果要看人类的关系，不仅是人与人的关系，而更重要的乃是人与其救主即神的关系。

三十七 人性对于自然法则的頑抗性

这种頑抗性用了一系列的“挑战与应战”的例子加以說明。面对着挑战，人类可以在一定的限度內自由地改变他的变动的步伐。

三十八 神的法则

人并不仅仅生存在自然的法则的支配之下，人也生存在神的法則的支配之下，这才是完备的自由。对于神的性质及其法則的

不同见解进行了考察。

第十二部 西方文明的前景

三十九 这种探索的必要

下面的探索离开了这部“研究”迄今为止所采取的观点，把历史中所有的文明都提綱挈領地加以考察。离开这个观点是有理由的，因为事实証明西方社会乃是唯一仅存的尙未明显解体的文明，在許多方面它已經遍及于全世界，同时在事实上，它的前景就是“西方化了的世界”的前景。

四十 預定答案之不能肯定性

沒有理由根据伪科学的立场假設，因为所有其他文明都已經毁灭或正在毁灭，就认为西方文明也一定要这样。情感的反应，如“維多利亚式的”乐观主义和“斯般格勒式的”悲观主义，做为証据来說，都是同样沒有說服力的。

四十一 文明史的証据

(1) 具有非西方先例的西方經驗

我們在前面已經研究过的衰落和解体对于我們现在的問題展示了什么希望？我們曾經說过战爭和軍国主义乃是一个社会衰落的最有力的原因。迄今为止，西方社会在同这种疾病做斗爭中幷未成功。在另一方面，它却在其他方面取得了空前的成就：如廢除奴隶制度；民主和教育的发展。西方社会现在也表现了不祥的預兆，分裂为統治的少数、內部和外部无产者。此外，在对付西方化

世界里复杂的内部无产者間題上，却取得了某些显著的成績。

(2) 无先例的西方經驗

人类控制非人类自然界的能力，以及社会变革的不断加速，都是在过去文明的历史中沒有先例的。提出了以后几章的写作計划。

四十二 科学技术，战争，政府

(1) 展望第三次世界大战

美国的特点，苏联的特点，以及其余人类对它們的态度。

(2) 走向未来的世界秩序

人类命运的前景，与海厄达尔的木筏康·泰基在飘泊珊瑚礁时的情景相比較。未来的世界秩序不可避免地将和现在的联合国組織大不相同。討論了美国做为世界領袖的种种条件。

四十三 科学技术、阶級斗爭和就业

(1) 間題的性质

现代科学技术的胜利已經引起了对于"免于匱乏的自由"的空前需求；但是人类是否准备为了满足这种需要而付出代价？

(2) 机械化和私营企业

近代科学技术已經不但引起了体力劳动者，而且还有他們的雇主(国有化，等等)的、文官制度("官僚主义")的和政治家們的(党派紀律)机械化或紀律化。工人阶級的抵抗組織(工会)已經进一步地紀律化了。在另一方面，产业革命的創造者已經走出了一个非紀律化的社会。

(3) 走向社会和諧的不同途徑

对美国的途径，俄国人的途径，西欧的途径，尤其是英国人的途径进行了分析和比較。

(4) 社会正义可能付出的代价

沒有一点个人自由和社会正义就不可能有社会生活。科学技术的发展趋势对于社会正义有利。在一个由于采取了預防医药措施而使死亡率已經降低的社会里，不加控制的繁殖人类的"个人自由"会产生什么后果？討論了可能发生一度巨大饥荒的前景，以及可能随之而出现的冲突。

(5) 从此永远生活在幸福里？

即使世界社会能够对于所有这些問題都能順利地加以解决，人类眞的就会"从此永远生活在幸福里"嗎？不会的，因为随着每一个嬰儿的出世，"原罪"都会跟着誕生的。

第十三章 結　論

四十四　这部书的写作經过

作者出生在維多利亚晚期的乐观主义时代，在壮年时期身历了第一次世界大战，他深深感到在他自己所生活于其中的社会和古代希腊社会之間有許多相似之处，而他所受的主要教育又正是古代希腊式的。这就在他的心中引起了这样的問題：文明为什么死亡？古代希腊文明的命运是否也就是现代西方文明的命运？其結果，他的探索便扩大到了包括所有已知文明的衰落和解体問題，做为研究这个問題的佐証。最后，他又进而研究文明的起源和生长，于是他就写成了这部"历史研究"。

附　录

湯因比的历史哲学

索罗金

一、概要和估价

湯因比的"历史研究"虽然在出版以后受到过批評，但是它仍不失为我們这个时代的历史綜合研究領域里的最重要的著作之一。虽然还有几卷尙未出版，可是已經出版的这六卷旣充分表现了哲学家的熟虑深思，又表现了一个极为細心的实証主义者的技巧能力。这种結合証明他旣不是一个毫无思想的"搜求事实"的枯索无昧的学究，也不是一个沒有能力的只会胡思乱想的淺薄无学之徒。因此这是一部重要的著作，对于历史学家，历史哲学家，社会学家，政治科学家，以及任何一个对于文明的出现、生长、衰落与消灭問題感到兴趣的人，都是重要的。

湯因比先生一上来就談了一个理論，他认为历史研究的正确对象旣不是描述那些在时間与空間上彼此接近的突出事件，也不是国家和社会体或以全人类做为一个"单位"的历史。

"'历史研究的可以自行說明問題的范圍'……乃是社会，它們在空間与时間上都大于民族国家，城邦或任何其他政治集体組織……历史

学者們所必須处理的'社会原子',不是国家，而是社会。"("历史研究"第1卷,第45頁)

把宗教的特征和領土的以及部分政治上的特征綜合在一起加以考虑,他认为"文明"才是历史研究的正确对象,而"文明"乃是"社会的一个品种"(第1卷，第129頁及以后諸頁)。关于这个文明，他又列举了二十一个(后来是二十六个)"彼此有关的和无关的"品种:西方文明,两个东正教文明(在俄罗斯和近东),伊朗文明,阿拉伯文明,印度文明,两个远东文明,希腊文明,叙利亚文明,古代印度文明,古代中国文明,米諾斯文明,苏末文明，赫梯文明，巴比伦文明,安地斯文明,墨西哥文明,于加丹文明,馬雅文明,埃及文明,再加上五个"停滞了发展的文明":玻里尼西亚文明，爱斯基摩文明，游牧文明，鄂图曼文明，斯巴达文明(第1卷，第132頁及以后諸頁;第4卷，第1頁及以后諸頁)。湯因比掌握了这二十六个文明的材料以后就首先研究了文明的起源問題：为什么有些社会象許多原始的集体那样在它們存在的一个比較早的时期就停止前进，而不象其他一些社会那样,达到文明社会的水平呢?

他的回答是文明的起源旣不由于种族的因素也不由于地理环境,而是由于两个条件的一种特定結合所造成的:一个条件是在这个社会里要有一个具有創造能力的少数人，另一个条件就是那里的环境旣不太有利也不太不利。凡是具有这些条件的集体后来都发展成为文明社会；凡是不具有这些条件的集体都始終停留在低于文明社会的水平上。在这种情况下的文明的誕生活动被列成为一个公式，即互相交替的"挑战与应战"。上述类型的环境向这个社会不断地进行挑战；而这个社会則通过它的創造性的少数人对于这个挑战进行成功的应战,解决問題。接着又出现了新的挑战，

新的应战的胜利；这个过程周而复始地永远不停地进行，在这些情况下，永远都不会出现休息，社会永远在不停地变动，而这种变动迟早之間总会使这个社会到达文明的阶段。在研究了这二十一个文明的誕生情况之后，他发现它們的出现正好符合上述的那个过程(第1卷，第188—338頁；第2卷，全书各处)。

他所研究的第二个問題乃是在上述的二十六个文明里，为什么和怎么样有四个文明(远西基督教文明，远东基督教文明，斯堪的納維亚文明和叙利亚文明)出了問題和流产了；有五个文明（玻里尼西亚文明，爱斯基摩文明，游牧文明，斯巴达文明和鄂图曼文明)在它們生长的早期就停止了生长；而其余的那些文明却生长了起来，为什么和怎么样会“借助于一种生命力使它們从挑战通过应战再达到挑战，从分化通过集中再达到分化呢?”(第3卷，第128頁)。

这个問題的答案显然是要看生长的含义和生长的迹象究竟是什么。根据湯因比的看法，文明的生长并不是指这个社会在地理上的扩张，地理的扩张也不能促成文明的生长。如果說它們之間有什么关系的話，那么一个社会的地理扩张只肯定和它的退步与解体有关，而不是和它的生长有关(第3卷，第128頁及以后諸頁)。同样的，文明的生长也絕不包括它在技术上有什么进步的意思，因此技术进步也不是它的原因，并不是說它对于周圍的自然环境有更大的控制力量：“……在技术进步与文明进展之間并沒有什么联系”(第3卷，第173—174頁)。文明的生长是說这个文明有了“日益增强和日益积累的内部自决能力或自我表现能力”；这就是說这个社会的社会实质有了日益增强和日益增多的“升化”现象，和“文明的装备与技巧”有了日益增强和日益增多的“簡化”现象（第3

卷，第128頁及以后諸頁，第182頁及以后諸頁)。如果从社会与社会之間、个人与个人之間的关系这个角度来看，生长乃是这个社会的具有神力的少数人在他們的环境不断地向他們提出了新的挑战时所不断进行的新的应战过程中的不断創造的"退隐与复出"的过程(第3卷，第248頁及以后諸頁)。处于生长过程中的文明乃是一个单位。它的社会包括一些創造性的少数人，受到多数人的自由模仿和服从——这些多数人就是这个社会的內部无产者和由他們的四邻蛮族所組成的外部无产者。在这样的社会里，旣沒有兄弟鬩墙的斗爭，又沒有固定不变的界限。这是一个坚固的整体。在生长过程中的文明不断施展它的主要能力，不同文明的能力也各自不同：希腊文明的能力是属于美学的；古代和现代印度文明的能力是属于宗教的；西方文明的能力是属于机械科学的；如此等等(第3卷，第128—390頁)。其結果，文明生长的过程就表现为处于生长阶段中的文明的不断进展分化与不断增强自决能力的过程，因此不同文明的生长就日益表现了多样化的形式。文明的生长問題就这样解决了。

他所研究的第三个主要問題乃是文明为什么又如何衰落、解体和消灭。它們显然会这样，因为在二十六个文明当中，"只有四个流产，而不是二十六个都是平产"，而"在这二十六个当中，迄今至少已經有十六个是死了和埋掉了"(埃及文明，安地斯文明，古代中国文明，米諾斯文明，苏末文明，馬雅文明，古代印度文明，赫梯文明，叙利亚文明，希腊文明，巴比伦文明，墨西哥文明，阿拉伯文明，于加丹文明，斯巴达文明和鄂图曼文明)。至于其余十个还活着的文明，

"玻里尼西亚文明和游牧文明现在已經到了最后的痛苦挣扎的时

候，而其它八个文明之中的七个都已經在不同程度上遭受着被我們西方文明消灭或同化的危险。除此而外，在这七个文明中还有六个……已經呈现了衰落的迹象，进入了解体的阶段了。”（第4卷，第1—2頁）

湯因比說衰落并不是由什么宇宙的必然性所造成的，既不是由于地理的因素，也不是由于种族退化，更不是由于敌人的外部攻击，这些因素反而毫无例外地会使文明的生长能力更为增强；文明的衰落也不是由于技术与技能的衰退，因为“文明的衰落永远是因，技术的衰落永远是迹象或是果。”（第4卷，第40頁）

文明的生长过程和解体过程之間的主要差别在于一个处于生长阶段的文明对于不断出现的新挑战永远能够进行胜利的应战，而一个处于解体阶段的文明則不再能对于挑战进行这样的应战。它試图一次又一次地进行应战，但是它总是不断地失敗。在生长的阶段里，挑战和应战永远是在变化着的；而在解体的阶段里，应战有变化，而挑战則一直得不到答案，也一直是不变的。作者的結論是文明的死亡原因永远是自杀，而不是謀杀（第4卷，第120頁）。根据湯因比的說法：

“文明的衰落性质可以归納为三点：少数人丧失了創造的能力，在多数人方面則相应地撤回了他們的模仿行为，以及继之而出现的做为一个整体的社会丧失了它的社会統一性。”

說得更明白一点，这个公式可以是这样：

“在任何一个社会的历史里，当一个創造性的少数退化成为一个統治的少数的时候，他們这时只能完全凭借武力来維系他們所不当占有的地位，对于統治的因素来說，这样一种性质上的致命的改变便在另一方，在无产者（多数人）当中引起了退却，他們这时便再也不能自发地或主动地模仿那些統治的人們，他們这时也会因为被降格为‘下等人’而

进行反抗。这些'无产者'在他們利用自己的身份出现时从一开始就分成了界限分明的两个部分。一个是'內部无产者'(占有成員的大多数)，另一个是'外部无产者'，他們是一些住在疆界以外的蛮族，他們現在激烈地反对合并。这样一来，文明的衰落就在一个社会的社会体內部引起了一场阶級战争，而这个社会在它生长的时候，本来在內部既沒有彼此隔离的固定界限，在外部和它的邻人之間又沒有不可逾越的鴻沟。"(第4卷，第6頁)

这个衰退的阶段又可以分为三个小阶段：1.文明的衰落，2.文明的解体，3.文明的灭亡。在衰落和灭亡之間每每相隔数百年，甚至数千年。例如，古代埃及文明的衰落发生在公元前十六世紀；而它一直到公元后第五世紀才灭亡。在衰落和灭亡之間的两千年里，它一直是处于"僵化了的虽生犹死"的状态当中。远东文明也是这样，中国的远东文明从公元九世紀起就处于僵化的状态中，一直到今天。在古代苏末历史的这两点之間大約有一千年，在古代希腊之間約有八百年(第4卷，第62頁及以后諸頁；第5卷，第2頁及以后諸頁)；如此等等。这样一个社会就象一棵枯死的树幹似的，可以在这种虽生犹死的状态下存在几百年，甚至几千年。但是不論早晚，这些文明的絕大多数，也許是全体，到后来总还是难逃灭亡的劫运。至于西方社会，虽然看起来它已經有了衰落与解体的各种迹象，作者却不肯作出明确的論断。他还保留着一綫希望，希望能有奇迹出现："我們应該祈祷，我們也必須祈祷，上帝曾对我們的社会恩准过一次緩刑，现在如果我們再一次以負疚认罪的精神和哀求怜憫的心情向上帝呼吁，他是不会拒絕我們的。"(第6卷，第321頁)

文明衰退的一般性质就是这样，作者在第4、5、6卷里，以最詳

尽的分析方法談到了它的一切特征，迹象和阶段。这里只能談論几个一般特征。在生长的阶段里，創造性的少数人对于不断出现的新挑战总是能够进行胜利的应战，而到了解体的阶段，则总是失败。相反的，他們为胜利所陶醉，他們这时就“扶着船桨休息了”，把一些具有相对价値的东西当做絕对的“偶象来崇拜”；他們失去了神力一般的吸引力量，不再受到多数人的模仿与服从。因此，他們就不得不更多地使用武力来控制內部无产者和外部无产者。他們在这个时期創造了一个“統一国家”，就和古代希腊的統治的少数人創造了罗馬帝国一样，做为維持他們自己和他們的文明的一种手段；他們进行战爭；变成了无法逃避的制度的奴隶；把他們自己和他們的文明都拖到了毁灭的境地。

“內部无产者”到了这个时期也与这些少数人脫离了；变成了一群心怀不滿、怨言不斷的人；他們往往創造一种“統一教会”——如基督教或佛教——做为他們自己的信仰和組織。統治的少数人的“統一国家”是命中注定要毁灭的，而內部无产者的統一教会（如基督教）却将成为产生一个新生文明的桥梁和基础，与前一代文明发生着“亲子”的血緣关系。

外部无产者到了这个时候也把他們自己組織起来，向这个垂死的文明冲击而不再爭取被它所吸收合并。于是分裂现象就用这个方式出现在文明的肉体与灵魂里。其結果，斗爭与自相残杀的战爭越来越多，都促成了毁灭危机的日益深化。灵魂的分裂在一个社会的解体过程中造成了这个社会成員在心理上和行为上的深刻变化。其結果出现了四种类型的人物和“救主”：复古主义者，未来主义者（执劍的救主），冷淡与漠不关心的利己主义者，和置身在上帝的超感性的世界里的神化的宗教救主。流离感和罪恶感增加

了；杂乱感和混合不清的现象占了絕对的上风。粗俗和"无产者化"的作风侵入了艺术和科学、哲学和語言、宗教和伦理学、礼节和制度。

但是一切都是徒然的。除了神化而外，其它一切努力和"救主們"都无法改变解体过程的深化。这个文明至多只能"化石化"；"虽生犹死"的状态就采取了这种方法拖上几百年，甚至几千年；但是其結果还是毫无例外的要灭亡。唯一有希望的出路是通过神化，把目标轉向追求超感性的天国。神化也不能使某一个文明中止解体，但是它却可以在促成一个新的亲子文明的出现与发展中，起一粒种子的作用；通过这个阶段，人类便可以在走向超人的永远不停的上升过程中前进一步，从"人的城走向神的城"，这乃是人类与文明的最后的終点。在这几卷的最后篇章里出现了几乎是启示录的声調：

> "神化的目的是为了向那些坐在黑暗里的人們带来光明……追求天国的目的是为了使它的生命……活跃起来……因此，神化的最后目标乃是天国。"（第6卷，第171頁）

这样一来，人类的全部历史，或是文明的全部发展过程都变成了一种創造的"辯神論"（Theodicy）；通过不同的文明和它們的統一而又具体不同的节奏，现实的丰富内容逐渐展开，先是"低等人"和"低等文明"，发展到"人"与"文明"，而最后发展到"超人"和"天國里的神化了的空灵的超等文明"。

> "地上精灵的工作，当他在'时間的紡机'上把綫头抛来抛去的时候，乃是織造人类的一篇人間历史的工作，这个历史就表现在人类社会的起源、生长、衰落和解体里；而在人生的这一片沸騰里……我們可以听到一种基本的节奏的声音……挑战与应战，退隐与复出，动乱与集

合，亲子关系与血緣关系，分裂与再生。这种节奏乃是阴与阳的交替出现……輪子永远不停的轉动，并不是一种簡单的重复运动，它每一次的轉动都使它的車身和它的目的地更为接近一点；如果‘再生’的意思是表示着有些新的东西在誕生……‘生存的輪回’虽然会使一个被判罪的伊克修翁(Ixion)遭受永无休止的折磨，那么也就不能算是什么很坏的事了。阴与阳所制造的有节奏的音乐乃是一首創造之歌…… 如果創造不能吞沒天地之間所有的万物，包括它自己的对立物在內的話，那么創造也就不成其为創造了。”(第6卷，第324頁)

湯因比的历史哲学的大体輪廓就是这样。他在这个骨架外面复盖了一层非常丰富和生动的事实，实証方法和大量的各种假設。他的主要論点以及他的各种大小假設都在他的精心結构之下，經过了耐心的考証，他从他所研究过的二十一个文明史里采用了一切曾經証驗过的历史材料。湯因比的理論在这方面具有非常宏伟的計划和规模，在现在所有的历史哲学著作里，这大概是一部材料考証最为翔实的了。再重复一遍，这部著作就其整体来說，乃是对于历史的綜合研究的一个眞正的貢献。

二、批 評

如果我們现在問一下，湯因比的关于文明的兴起与衰落的基本論点以及他的一些其它次要的論点究竟有多大的可靠性呢？这时的情况却变了。这部著作一方面有无可怀疑的优点，另一方面也有非常严重的缺点。在那些非基本的和浮面的缺点当中，可以先举出以下各点：第一，这部作品的篇幅太大，可以在經过大力压縮之后，仍然保有它的理論的明确性与完整性。这位作者公开声明他有一种偏好，喜欢大量引用圣經、神話、詩歌——过多地使用詩

歌的和象征的形象語言——这一点对于他的这个次要的缺点也負有一定責任。

第二，他虽然具有惊人的渊博知識，可是这位作者却对于許多重要的社会学的作品不是一无所知便是故意加以忽略，而这些作品对于湯因比所企图解决的問題却比他所引用的那些其它作品具有更根本意义的重要性。对于塔德（Tarde）、杜克汉姆（Durkheim）、韦伯（Max Weber）、拍莱多（Pareto）以及其它任何一位社会学家的名字，他事实上一个也沒有提过。湯因比的这种忽視的后果之一便是他不得不花几十頁或几百頁的篇幅来談論他們那些人已經談过的問題，而他們早已經比湯因比談得更为透徹更好。例如，模仿这个題目乃是湯因比的理論中的一个很基本的論点，他在这个問題上花了大量的篇幅。一个讀者如果讀过塔德的“模仿的法則”(Laws of Imitation)，且不提他后来的那些著作，就会发现在湯因比的分析里，幷沒有什么新内容。还不仅如此，湯因比关于模仿及其划一性的理論还有許多錯誤，这一点，如果他能够把这方面的主要著作讀一些，就可以避免。同样的，他在第1卷和第2卷里用了几百頁的篇幅来研究种族和地理环境对于社会与文明的影响。但是他在这方面幷沒有提供任何新的知識。还不仅如此，他对于已經被指明了的气候学說和种族学說的弱点（如亨丁頓〔Huntington〕的缺点），反而沒有看见，甚至还在相当大的程度上重复他的见解。如果把这些方面已經得出来的結論做一个扼要的說明就会使他不但仅用几頁的篇幅就可以說明他的理論，而且还会避免好几个錯误。这个批評对于其他几个問題也是适用的。这位作者的学問虽然非常渊博，但是看起来却是片面的和很不足的。

第三，他对于他所研究的二十一个文明的知識是不平衡的。在

古代希腊方面(希腊罗馬)他的知識非常出色，而在其他方面却显得非常薄弱。

第四，他对于艺术、哲学、自然科学、法律以及其他一些方面的现有知識看起来也是非常不够的：他从这些方面引用得很少，甚至可以說沒有引用什么材料，因此这位作者对于这些方面所下的結論就显得浮浅而一知半解了。

第五，关于另外几个他曾經肯定地下过一些結論的方面，也有这种情况。例如，他曾經說过，“十八世紀的战爭危害性（被減到了)最低的限度，这一点在我們西方的全部历史里，无論在其以前还是在其以后，迄今为止，都还沒有办到过”（第4卷，第143頁)。而事实上，我們对于战爭活动的系統研究（参閱我的“社会与文化动力”〔Social and Cultural Dynamics〕第3卷)却証明了无論根据战爭的伤亡数字还是根据参战軍队人数在每一百万人口中所占的比例，都証明了从十二世紀到十六世紀以及十九世紀的好战程度都比不上十八世紀。他自己在第5卷第43頁上就好象已經推翻了他自己前此提出来的說法，他說“我們西方社会的生活在过去四百年間和从前一样都遭受了战爭的严重危害”。再举一例：他强調說在許多不同的定命論的哲学里所表现出来的“流离感”在所有的文明里都是随着解体过程的发展而日益增长的(第5卷，第422頁及以后諸頁)。而定命論的概念对于非定命論来說其事实的发展是和他所說的那种情况非常不相同的（参閱我的“动力”一书第2卷第9章)。第三例：他强調說，某一个文明在向外扩散或发射光輝的时候，外族文化首先要受到它的經济因素的影响；其次是政治因素；第三才是文化因素。这样，他就把一个正在扩散的文明对于外族文化的影响因素的次序不变地制定下来了（第4卷，第57頁)。

而事实上，这种不变的次序是不存在的。有些时候經济因素首先滲入；而另一些时候，却是文化因素領先（参照我在“动力”一书第4卷中所引用的事例）。

在这部著作里，有許多类似的錯誤和夸张之处。但是，我們也該承认象“历史研究”这样规模宏大的著作，这些缺点是不可避免的。我們不应該过分予以苛求。如果作者的主要立論設想是健全的，那么这些缺点就可以变成为一般的缺点而可以輕輕带过。

不幸的是，这部著作有两个根本性的缺点，这不是細节問題，而是湯因比的历史哲学的心脏和灵魂中的問題。这两个問題的第一个是有关于湯因比把“文明”当做历史研究的单位的問題；第二个是有关于做为湯因比的历史哲学思想基础的文明的起源、生长、和衰落的基本設想問題。让我們来仔細地观察一下这些設想。

湯因比所說的“文明”并不仅仅是一个“历史研究的范围”，而是一个統一的体系，或是一个整体，其各个局部是由一些可能发生关系的联系連接在一起的。因此，在他的“文明”的任何一个可能彼此发生关系的体系里，局部必須互相依賴，局部要依賴整体，整体也要依賴局部。他以極肯定的口吻一再說：

> “文明乃是整体，它們的局部彼此相依为命，而且都互相发生牽制作用……这是处于生长过程中的文明的特点之一，它們的社会生活的一切方面和一切活动都彼此調合成为一个社会整体，在这个整体里，經济的、政治的和文化的因素都保持着一种非常美好的平衡关系，由这个正在生长中的社会的一种內在的和諧进行調节。”（第3卷，第380、152頁；第1卷，第34、43、149、153各頁及以后諸頁）

这样一来，就象那种所謂“功能派的考古学家”一样，他自称他的“文明”乃是一种眞正的体系，而不仅是不同文化的（或文明的）

现象和事物的堆砌或集合。这些现象和事物虽和空間与时間有关，但又沒有什么可能发生关系的或具有意义的联系（参閱我的“社会与文化动力”第1卷第1章对于社会文化体系与堆砌的分析；在“动力”一书第4卷中还有未經充分发揮的有关社会文化体系的理論）。如果文明眞正是个体系的話，那么和任何可能发生关系的体系一样，我們就应該指望在这个体系的任何一个重要的組成部分发生了变化的时候，其余的組成部分也就要发生变化，因为如果甲与乙是两个可能发生关系的連接体，甲的变化一定会引起乙的以一种固定与规則的形式进行的变化。若不然，甲与乙就会是簡单的堆砌关系而不是一种可能发生关系的体系的組成部分。湯因比的假設站得住嗎？我恐怕这种假設站不住：他的“文明”并不是什么完整的体系，而只是許多与文明有关的事物和现象的集合（是体系和个别的文化特点的堆砌），在它們之間只有特殊的近似性而沒有什么可能发生关系的或具有意义的联系。为了这个原因，它們并不是什么眞正的“社会品种”；因此我們不可能拿它們当做整体看待，在它們彼此之間的起源、生长和衰敗之間也就沒有什么共同性可言。这些概念对于现象和事物的堆砌来說也是不适用的，因为堆砌的事物和现象是不能生长或衰敗的。它們和一个卸貨场的組成部分一样，我們只能加以整理，使它增加或使之減少；但是我們却无法說一个“文明的卸貨场”的生长或衰敗，也无法仅仅談論什么事物与事件的空間集合。对于“文明”的这种分析曾由湯因比本人多次有意无意地加以强調。例如他在这一部著作的許多场合里指出，一个文明的技术和經济生活时常改变，而这个文明的其余部分却不变；在另外一些情况下，文明的其余部分变了，而技术却維持原状；还有一些时候，技术向着这个方向改变，而文明

的其余部分却朝着相反的方向移动(第 4 卷，第 40 頁及以后諸頁；第 3 卷，第 154 頁及以后諸頁)。如果我們发现在甲与乙之間，可变因素的一个改变了，而另一个却沒有随之而发生变化，或者虽然发生变化而却沒有什么规律的話，这就表示在甲与乙之間事实上并沒有可能发生关系的联系；因此它們并不是一个体系的組成部分，或一个整体的局部。湯因比自己就曾經指出来說——而且說得很好——在他的文明里有两个組成部分（技术和經济）和这个"整体"的其余部分并沒有可能发生关系的联系。这样一来，他的整体——"文明"——就仅仅变成了空間的堆砌。在他的这部著作里的一些其他场合，他举了好几个例証，說明他的这个整体——文明——的宗教、艺术、或政治因素对于这个所謂整体的其余部分来說，乃是独立的、可变的和沒有关系的。照他的这种說法，湯因比本人就否定了他的基本論点，他本来說他的"文明"乃是"整体，其局部都是紧紧地結合在一起"的。

事实上，很容易証明——而且还可以令人信服地証明——无論他的哪一个文明都不是什么"整体"或体系，而只是一大堆排在一起的体系和存在一起的堆砌物，它們彼此之間沒有任何可能发生关系的、或具有意义的、或任何其他的联系(而任何眞正的体系都是有这种或那种联系的)，它們只和空間与时間有关。这样一种关系或簡单的与空間有关并不能使放在一起的"一本书＋一双破鞋＋一瓶威士忌酒"变成什么統一体、整体或体系。它們仍然是一堆放在一起的堆砌物。不仅是他提出来的希腊罗馬、古代中国或任何其他文明这样巨大的"文化区域"的文明綜合体不成其为什么整体或体系，甚至最小的一个"文化区域"——个人——的文明綜合体也不过是排列在一起的几种不同的体系和堆砌物罢了，在它

們之間沒有任何关系，而只不过是和一个生物有机体的空間有关。假使說有这么一个人，他是个罗馬天主教徒、共和党人、教授、喜欢浪漫主义的音乐而不喜欢古典主义的音乐、喜欢喝威士忌酒而不喜欢喝啤酒、喜欢金发女人而不喜欢浅黑发女人。罗馬天主教无論从可能发生的关系上还是从邏輯推論上都不能說应該得到共和党的結論，而不应該得到民主党或其他党的結論；共和党也无論从可能发生的关系上还是从邏輯推論上都不能說和教授的职业有关。至于說喜欢威士忌而不喜欢啤酒，或是喜欢浪漫派的音乐而不喜欢古典派的音乐，也是这样。我們有許多罗馬天主教徒不是共和党人，也有許多共和党人不是罗馬天主教徒，也有教授什么都不是，而又有許多不是教授的人是天主教徒或共和党人。有些天主教徒或共和党人或教授喜欢威士忌而不喜欢啤酒，有些人喜欢啤酒而不喜欢威士忌，有些人不喝威士忌，有些人喝啤酒不喝果子酒，諸如此类。这种情况說明这个人身上的"文明"的綜合并不是一个什么統一的体系，而是許多不同的体系和若干个别"文明"的特征的集合体，在它們之間只和表现在这个生物有机体身上的空間有关。一个生物的有机体，做为一个眞正的体系来說，是以一个生物整体的形式进行变化的；但是他的"文明"的綜合，既然是个堆砌体，就不会在一起进行变化，因而許多个人的"綜合文明"也就不会在他們的变化中表现出什么一致性。(参閱我的"动力"一书第1卷第1章；在第4卷里有对于这个問題的系統分析)

因此，如果一个人的"文明"的綜合不是一个体系，那么一个市区、一个城市、一个民族和湯因比說的更大的"文明社会"的綜合文明就更不会是一个体系了。这一点是为了說明湯因比的"文明"并不是什么"品种"，而只是一个"大卸貨场"，在这里堆积着大量的不

同社会文化体系，其中有許多在它們彼此之間旣无可能发生关系的又沒有具有意义的联系：国家制度、宗教体系、艺术、伦理、哲学、科学、經济、政治、技术以及許多其它的体系和堆砌体，都象貨物一样被“卸倒”在大片的土地上，又被无数的个人所运輸。我們不能把許多来自不同种属的杂陈在一起的事物称之为一个品种：这里是“鞋、表、瓶子、‘星期六晚邮’”，而那里是“褲子、梳子、偵探小說、电子管、玫瑰花、汽車”——把这許多不同的物件堆积在一起，我們当然就更不能指望它們有什么共同的結构，在起源、生长、衰敗的变化中有什么一致性。正因为湯因比把一些不同事物的集合錯当成了体系，所以他便把他的那些文明当成了“社会的品种”，并且大胆地在它們之間寻觅起源、生长、衰敗中的一致性。这样一来，他就犯了一个无可挽救的錯誤：把他的那座巨大的建筑物建筑在比所謂一片散沙还不如的基础上。

他的理論的所有其他的缺点和錯誤都是由于这个“原罪”引起的。这个罪恶因为作者犯了另一个致命的錯誤而更加严重了，那就是他接受了“起源、生长、衰敗”的老学說——从弗洛魯斯(Florus)到斯般格勒——把它作为文明变化的标准式样。这个学說很可能是现有的关于文明变化的一种最坏的学說；而对于湯因比的理論来讲，它造成加倍的致命伤。一点也不假，如果他的所謂文明仅仅是个堆砌体的話，只是这么一条理由，我們就不能談什么堆砌体的起源、生长、衰落、解体和灭亡了。堆砌体是沒有什么誕生問題的(不管是平产还是流产)，它們也不能生长和解体，因为它們从来就沒有长成为什么“体”。一般說来，这个流行的說法完全是一种譬喻的說法，它并不是什么眞正的有关社会文化现象变化的理論，而只不过是有关社会文化进展的一种估計的看法：說它們

应該怎样变化。因此，湯因比的理論就不是什么有关文明变化的理論，而只是关于文明的前进或后退的一种估計的理論。这一点在他的“生长”和“解体”的公式里，就已經可以看出来了。它們只是估計前进和后退的公式，而并不是什么变化的公式。

从这两种罪恶开始，就出现了湯因比的历史哲学的全部事实和邏輯上的錯誤。第一，他对于文明的分类。許多历史学家、考古学家和社会学家都会认为他的这种分类法是主观的，完全沒有什么明确的合乎邏輯的“分类根据”。他把几个基督教文明都分开了，当成了不同的文明看待；而又把另一些不同的（在宗教方面和其他方面）体系的集合体变成了一个文明。他主观地把斯巴达孤立出来，使它脫离了古代希腊文明的其余部分，而把罗馬文明变成了希腊或古代希腊文明的不可分割的一部分。玻里尼西亚和爱斯基摩文明或“次文明”（湯因比在一处說它們是半产的文明；而在另一处他又說它們是一直停滞在“低于文明”的水平上，而从来沒有达到文明的水平）却被列为独立的文明；同时他还把各大陆上所有的游牧民族的文明統一成为一个文明，如此不一而足。

第二，湯因比对于文明进行了全面的攻訐，說它們的絕大部分不是“流产”，便是“停滞发展”，“僵化”，“衰落”，“解体”，“死掉了、埋葬了”。根据湯因比的說法，在二十六个文明当中，只有一个——西方文明——现在也許还活着，而其余的則不是全死就是半死（“停滞发展”，“僵化”，“解体”）。因为，根据他的这个臆測的学說，文明必須衰落、解体和死亡，作者当然就必須不是埋葬它們，就是要使它們“流产”、“停滞发展”、“僵化”，或至少也得衰落和解体。根据这个学說，他不得不这样做，而湯因比对于什么叫做文明的眞正死亡或衰落、成形或解体，又沒有什么明确的标准，他于是就不得不甘

心情愿地担任文明的殮尸人的工作了。

第三，他一直是很勇敢地坚持他的学說，尽管他看见了許多事实，他还是不肯回头。他看见有許多文明，如果根据他的說法，早就該死掉了，可是在它們已經衰落以后，又存在了几百年，甚至几千年，它們今天还活着，甚至还活得很有力量。为了解决这个困难，他便設想了一个办法，創造了一个文明“僵化”的說法。于是中国文明便僵化了几千年；埃及文明也僵化了大約两千年；古代希腊文明从伯罗奔尼撒战爭以后就开始解体或僵化，一直到公元后第五世紀为止。罗馬的全部历史，从头到尾，都只不过是一个不断解体的过程；其他文明也是如此。根据他的这个說法，文明几乎沒有什么时間可以生存和生长；如果它們不是流产——如有些那样——它們便是停滞发展；如果它們不是停滞发展，它們便是在生下来以后立刻就开始衰落，然后接着又解体，或者变成了一棵“僵死的枯干”。当然，采用哲学的說法，誕生就是死亡的开始；但是对于一个讲求实証方法的研究一个有机体或一个文明的生命现象的工作者来說，他总应該而且也必須不那么太富有哲学意味才是，他总应該而且也必須在眞正的死亡、瘫痪或无法医治的疾病出现以前，好好地研究一下生命本身的发展过程。对于絕大多数的生命有机体和文明来說，在誕生和死亡这两点之間的距离常常是很长的。

这一点正好說明，湯因比对于文明的存在中的絕大部分是研究得很少的，而只是把它們的几百年、几千年的存在、活动与变化完全淹沒在他的那种想当一个“文明的殮尸人”的癖好当中。我这样說，并不是說我否认有什么眞正的文化或文明体系的解体或甚至是灭亡的事实。这种事实是有的，但是却发生在眞正的体系之中，而不是发生在什么文明的堆砌体当中；这些现象并不在体系的

“誕生”之后馬上出现，而时常是在它們經过了长期的——有时候长到无限期——生命和变化之后才出现。事实上，湯因比的那些文明堆砌体的組成部分到今天仍然存在，甚至被他认为早已經就死掉和埋葬了的那些文明的一些組成部分到今天也还都存在。古代埃及或古代巴比伦，尤其是古代希腊的相当多的文化体系和文化特征（哲学，伦理，建筑，雕刻，文学，艺术，等等）到今天还都以现代西方或其它文化的組成部分而活生生地存在着。它們今天存在着，并不是什么博物館的陈列品，而是我們和其他文化的活生生的现实。

第四，上面的那些話正好說明了为什么在湯因比的著作里对于文明生长阶段所进行的分析会那么少。他只是相当籠統地說，在这个阶段有一个“創造性的少数人”成功地接受了挑战，这时沒有阶級战爭，沒有不同社会之間的战爭，样样事都很順利，每一件事都运动着，变得越来越“升化”。关于这个阶段，他差不多就是說了这些。对于他的二十一个文明的生长过程的特征，他說的这么一些“牧歌式的”話和一些什么别的好听的話，显然是莫明其妙的。如果我們必須相信他的話，我們就好象不得不承认希腊在公元前431—403年以前（根据湯因比的說法，古代希腊文明从这时起衰落）并沒有发生过战爭，沒有革命，沒有阶級斗爭，沒有奴隶，沒有頑固思想，也沒有一个“沒有創造性的少数人”，而所有这一切“灾殃”，都是到了伯罗奔尼撒战爭之后才出现的。在另一方面，我們还必須承认在这个时期以后，希腊和罗馬的創造能力枯竭了，沒有柏拉图，沒有亚里士多德，沒有伊壁鳩魯，沒有芝諾，沒有波里比阿，沒有教会的神父，沒有卢克莱修，沒有科学发现——什么創造性的东西都沒有。而事实上，在衰落以前和以后，在所有这些方面

的实际情况却是非常不同的。在希腊的全部人口里，参加战爭的指数在公元前第五世紀每百万人口中占二十九万，在公元前第四世紀占四十八万，在公元前第三世紀占十八万，在公元前第二世紀占三万。而內部发生动乱(革命)次数的指数則是公元前第六世紀149次，前第五世紀468次，前第四世紀320次，前第三世紀259次，前第二世紀36次。这些数字說明希腊战爭与革命的活动眞象是和湯因比所說的非常之不同的。关于罗馬的情况也是如此（参閱我的“社会与文化动力”一书第3卷里的詳細資料)。科学、哲学和宗教方面的創造活动也同样的在第五世紀当中及其以后达到了它們的最高峰，而不是在那个时期以前(参閱“动力”一书第2卷第3章所引用的发现、发明及哲学体系的数字)。至于說西方文明，根据上面的情况，我們可以說湯因比的分析是頗有些令人不解的。他在許多场合說这个文明已經衰落，是正在进行解体；而在另一些场合，他又不表示明确的态度。不管他是怎样分析的，西方文明在他看来在公元十五世紀以前都是处于生长的阶段。如果眞是这样，那么根据他的設想，在那个世紀以前的欧洲就不可能有革命，不可能有重大的战爭，不可能有你死我活的阶級对立。而事实上在欧洲的二十世紀以前的全部历史里，十三世紀和十四世紀乃是最为革命的世紀；同样的，农奴制和其他的阶級对立乃是非常尖銳的，而且还有許多次大小战爭(参閱我的“动力”一书第2卷和第3卷里的資料)。最后，处于生长阶段的中古世紀西方文明并沒有表现許多象湯因比的文明生长时期的特点，相反的倒是表现了湯因比所說的大量的文明解体时期的特点。对于他的其他文明来說，情况也是这样。这一点正好說明湯因比的关于文明的生长与衰退的統一規律性問題在相当大的程度上是臆造的，并沒有什么事实

可做为依据。

第五，关于他所設想的体系的統一规律性問題，其中有很多說法不是錯誤的便是夸大了的——例如，关于他的文明地理扩张及其生长之間的关系；他的战爭与生长的关系；技术进步与生长的关系，都是反面关系的规律。即使我們承认他的說法有一部分正确性，但是同时在他的类比排列法上也肯定是錯誤的。如果湯因比的二十一个文明不是散布在广大的土地上和众多的人口中，而只是一个小小的苏末、希腊、古代埃及和古代阿拉伯的农村的文明，那么它們就很少可能变成为“历史性的”，也当然不会引起历史学家和湯因比的注意，因之也就不会变成他的二十一个文明之一了。他的所有的文明都是巨大的复杂体，散布在广大的土地上和众多的人口中。它們并不是一开始就具有这么大的規模的；而只不过是从一个小小的区域开始，在它們的生长阶段逐步扩大，地区越来越大，人口越来越多，通过这种方式然后才变成为历史性的。若不然，誰也不会注意到它們。如果湯因比一定要說，象他說过的許多遍那样，这种地理面积上的扩张全是采用了和平的方式，沒有經过战爭，而只是經过“蛮族”对于这个扩散文明的吸引能力的发自內心的信服，这个說法就又是不正确的了。他的二十一个文明的全部都在它們的生长阶段里（根据湯因比的設想）进行过扩张，它們不但采用过和平的方式，而且也还采用过武力、威胁和战爭。而在另一方面，在它們中間有許多在解体的阶段里却退縮了，而不是扩张了，它們比在湯因比所說的生长时期要和平得多。

第六，湯因比和斯般格勒一样，斯般格勒的幽灵一直盘桓在湯因比的头頂上，他认为他的每一个文明都有一种占有統治地位的傾向：古代希腊文明的傾向是美学的，古代印度文明是宗教的，西

方文明是机械技术的（对于其余的十八个文明的傾向他就沒有談了）。这样一种概括的說明特点的办法又是非常可以怀疑的。西方文明的这个所謂占有統治地位的特点，一直到了大約公元十三世紀以前却一点也沒有表现出来过：从六世紀末到十二世紀，在这个所謂非常杰出的以技术见长的文明里，其技术发明与科学发现的总成績可以說是等于零；从六世紀到十三世紀这一段漫长的时期里，这个机械文明却是徹头徹尾地以宗教见长的，甚至比古代印度或印度文明史的許多时期都更富有宗教的特色（参閱我的“动力”一书第2卷第3章的有关发现与技术发明的資料）。那个据說是具有美学特征的古代希腊文明在公元前第六世紀以前也一点沒有表现过它的美学傾向（据湯因比的說法），反而是在公元前600—200年[①]間表现了一陣非常蓬勃的科学与技术上的生命力（参閱“动力”一书第2卷第3章的数字）。古代阿拉伯文明（湯因比幷沒有說明它有什么主要的特点）在八世紀和十三世紀之間表现了强大的科学与技术上的生命力——比这个时期的西方文明强大得多。这一切都說明了那种斯般格勒-湯因比式的对于这个或那个

---

① 原文作 from 600 to 200 A. D.，誤，故改。查苏联科学院主編«世界通史»第1卷和第2卷（三联书店出版）所載：公元前六世紀希腊的重要成就是开始了对自然界作科学的研究。当时古代希腊的哲学家，首先是自然界的观察者，是拥有巨大实踐經驗的人。几何学、力学、天文学、气象学、医学等方面的初期的、起初还是很肤浅的知識，都兴起来了。公元前整个五世紀和四世紀，是希腊科学的繁荣时代，数学、天文学、医学等科学部門进一步积蓄了大量实际材料。到了公元前三世紀，希腊化君主政体的建立使科学和艺术的发展条件起了重大变化。希腊化时期可以看作自然科学知識发展的新时期。数学和自然科学——解剖学、医学、天文学、地理学获得很大成就。在公元前二世紀，有些自然科学（例如天文学）向前推进了一步：研究方法完善起来，作出了重要的发现。——編者

文明加上一种某些永久不变的特征的做法，完全不管它的历史阶段，乃是容易引起誤解和不正确的主因。

我們可以长期地进行这种批評。湯因比在他所設想的学說中所提出来的大部分論点都是不正确的或是不健全的。但是其中有許多，如果重新加以正确的立論，放在一种相当不同的文明的設想学說里，却会改变面貌，变得健全起来而且引人深思。例如，湯因比关于文明在生长时期的特征和关于"僵化"的某些說法，对于文明处于我所說的"文化的超級理性体系"（Ideational Supersystem of Culture）占統治地位的时期来說，却是正确的（并不是在它出现的某一个文化的綜合体）。湯因比关于"解体"时期的許多特点的說法对于我所說的"超級感性体系"（Sensate Supersystem）占統治地位的时期来說，也是正确的（不是文化或文明綜合体的全部）。湯因比关于极度混乱阶段的种种特点的說法，只不过是某一个文化从"超級理性体系"发展到"超級思想体系或超級感性体系"这个时期的特点，或相反。这种改变在这个或那个"綜合文化"或"文明"的历史中会出现好几次。但是它們却不是什么死亡，也不是"僵化"，也不是"停滞发展"，而仅仅是从一种超級体系到另外一种超級体系的一次大轉移。如果采用这个說法，再重新加以解释，那么湯因比这部著作里的許多篇章就会变得富有启发性，引人深思和在科学上健全起来。如果采用这个說法，他的关于人类历史的創造性质就会具有更深刻的意义。同样的，他的关于西方文明现阶段的含糊其詞的分析也就会变得更加明确和更有目的：例如文明的现状并不是正在走上什么死亡的道路，而只是在走上一条痛苦的伟大改变的道路，从一个过分成熟的感性阶段轉移到一个更为"升化的"或更屬于精神境界的理性的或思想的阶段。如果采

用更准确一些的真正是社会文化体系的語言，如果按照文化的超級感性-理性-思想体系的伟大节奏的話，“历史研究”这部著作就会变成一位杰出的思想家和学者的一部最为振奋人心的引人深思的作品了。

譯名对照表

A

Aaron 亚伦
'Abd-al-Hamīd II 阿布德·阿·哈米德二世
'Abd-al-Malik 阿布德·阿·馬立克
Abelard 阿柏拉德
Acapulco 阿卡普尔科
Achaean League 亚該亚同盟
Adhamándios Korais 阿达芒迪奥斯·科雷斯
Adonis 阿多尼斯
Aemilia 伊密利阿
Aeneas 伊尼阿斯
Aëtius 阿伊喜阿斯
Agra 阿格拉
Aidôs 羞耻
Alaska 阿拉斯加
Alboin 阿尔波音
Alcaeus 阿尔西阿斯
Alcuin of York 約克的阿尔琴
Al-Kāb 阿尔·克布
Alps Mts. 阿尔卑斯山
Alsace-Lorraine 阿尔薩斯-洛兰
Altai Mts. 阿尔泰山
Amalung 阿馬林王朝
Ambrose (Ambrosius) 安布洛斯
Anastasius 安那斯塔西烏斯
Andalusia 安达路西亚
Andromeda 安德罗密大
Andrew Jackson 安得卢·約克逊
Anna Comnena 安娜·科穆宁
Anšan 安桑
Antimenidas 安提米尼达斯
Antisemitism 反犹太人运动
Antonines 安东尼斯
Antonio 安东尼奥
Aphrodite 阿芙罗蒂
Apostles Creed "使徒信經"
Appalachian highlands 阿巴拉契亚高地
Apulia 阿普利亚
Aqaba, Gulf of 亚喀巴灣
Aquitania 阿奎泰尼阿

'Arābi 阿拉比
Ares 阿利斯
Argentina 阿根廷
Arianism 阿利烏教派
Arian Ostrogoths 雅利安东哥特人
Aristeides, P. Aelius 阿里斯提德
Artaxerxes 阿塔薛西斯
Arthur, Port 旅順口
Ascra 阿斯克拉
Ashtoreth 艾施多勒斯
Atreus 艾特卢斯
Attic Koinê 阿提喀共同語
Augustulus, Romulus 奧古斯突勒斯
Avesta 阿維斯达
Azla 阿兹拉
Azores 亚速尔群島
Azov, Sea of 亚速海

B

Baal 巴尔
Baal Hammon 巴尔哈蒙
Bakhtiyaristan 巴克提亚利斯坦
Balmoral 巴尔摩拉
Baluchīs 俾路支人
Bantu 班图人
Banyan 店主
Barbara 巴巴拉
Barbarossa 巴尔巴罗沙
Baring-Gould 培林古尔德
Basil 巴息尔
Bassett-Lowke, J. W. 巴色特路克
Baynes, N. H. 本兹
Bede 比德
Behistan 貝希斯坦
Behring Straits 白令海峽
Belloc, H. 貝洛克
Benedictine Order 般內狄特修道会
Bentham 边沁
Benvenuto Cellini 本凡尼托·彻利尼
Beowulf 貝奧武尔夫
Berchtesgaden 貝赫特斯加登
Bethlehem 伯利恒
Bible belt 圣經地带
Bismarck 俾斯麦
Bithynia 比斯尼亚
Black Sea 黑海
Blake 布萊克
Blenheim 布林德海姆
Blücher 布律赫
Boccaccio 薄伽丘
Boeke, Dr. g. H. 柏克
Boëthius 波伊細阿斯
Bohemund 博希蒙德
Bombay 孟买
Bons viveurs 闊佬
Booth 蒲士
Borgia 波尔加
Bosphorus str. 博斯普鲁斯海峽

Bossuet 博肖埃

Brahmi 婆罗贺摩文字

Brittany 布列塔尼

Brunhild 布隆希尔德

Bruno, Giordano 布鲁諾

Burkitt, F. C. 柏吉特

Bury, J. B. 伯利

Bushire 布什尔

Butterfield, Herbert 巴特菲尔德

Buwayhid 布外伊王朝

C

Cadiz 加的斯

Cadmus 卡德姆斯

Caesarea 该撒利阿

Caetani, L. 卡泰尼

Cairo 开罗

Calabria 卡拉布里亚

Calcutta 加尔各答

Calicut 卡利庫特

Campania 坎佩尼亚

Canaanite 迦南語

Cantemir, Demetrius 康特密尔

Canterbury 坎特伯雷

Canton 广州

Cape of Good Hope 好望角

Cape Verde 佛德角群島

Capitol 丘辟特神殿

Capraria 卡普拉利亚

Carpathian Mts. 喀尔巴阡山

Cassiodorus 卡西奥多烏斯

Castile 卡斯提尔

Catharism 純洁教派

Cathaulf 卡托尔夫

Catullus 卡圖拉斯

Caÿster, R. 卡伊斯特河

Celsus 凱尔苏斯

Cerbêrus 冥府門狗

Chad 乍得

Chadwick, H. M. 查德威克

Chagga 恰伽族

Charles 查理

Chaucer 乔叟

Cherusci 开拉賽

Ch'ien Lung 乾隆

Chthonic cult 阴間鬼神崇拜

Chung-tu 中都

Cicily 西西里

Cilicia 西里西亚

Circe 瑟栖

Cistercian Order 西妥修道会

Clarendon 克拉林敦

Cluny 克呂尼

Clovis 克罗維斯

Colchis 科尔奇斯

Collingwood, R. G. 科林伍德

Comitatus 侍卫团

Connecticut Valley 康涅狄格河流域

Constantine Porphyrogenitus 君士坦丁•波尔非罗琴尼德

Cornwallis 康华里斯

Cortés 柯蒂斯

Cremona 克利摩那

Creoles 克利奥尔人

Croesus 克利薩斯

Cumae 叩密

Cuzco 庫斯科

Cyclades 錫克拉廸群島

Cyprus 塞浦路斯

Cyrnus 居奴斯

Cyrus Hamlin 居魯士•哈姆林

D

da Gama 达•伽馬

Daimones 鬼神

Danelaw 英格兰东北部

David Livingstone 大卫•李温斯敦

Davies, C. C. 戴維斯

Dawes, E. 道斯

Dawson, Christopher 道松

Daylamīs 达依拉米宗

Dea 狄亚神

Deccan 德干高原

Decembrist 十二月党人

Delécluze, E. J. 德雷克鲁斯

Delhi 德里

De Morgan, J. 德•摩尔根

Déracinés 离开祖国的人

Derbe 德比

Dobruja 多布魯甲

Dom David Knowles 多姆•大卫•諾耳斯

Druses 达拉济派

Drusus 德魯色斯

Dunce 学問落后者

Duns Scotus 邓斯•司各脫斯

E

Ecbatana 埃克巴塔那

Edessa 以得撒

Edict of Caracalla 卡拉卡拉詔令

Edictum Perpetuum 永远詔令

Elias, N. 埃里亚斯

Eliot, T. S. 埃略特

Elvira, Council of 埃尔維拉宗教会議

Emile Zola, Rue 爱弥尔佐拉路

Enoch 以諾

Eôs 伊莪斯

Ephesus 埃腓薩斯

Epimetheus 爱庇米修斯

Erasmus 伊拉斯謨

Esquimaux 爱斯基摩人

Est 爱沙人

Ethiopia 伊昔奧皮亚

Etzel 艾泽尔

Eurafrasia 欧非亚洲

Europa 欧罗芭

Ewing, Sir Alfred 尤英爵士

Ezra "以斯拉記"

F

Farghānah 大宛

Fertile Crescent 新月沃地

Fez 非斯

Fighting French Movement 战斗法国运动

Finlay, G. 芬雷

Fisher, H. A. L. 菲谢尔

Flavus 夫雷維

Formosa 福摩薩

Frazer, Sir J. G. 弗拉塞

Fredegund 弗利德根

Furnivall, J. S. 斐尼发尔

G

Galileo 伽利略

Gandhi, Mahatma 甘地

Garibaldi 加里波的

Garigliano R. 加利利阿諾河

George Fox 乔治·福克斯

Gepidae 哲彼提人

Gilson 吉尔森

Giotto 乔托

Gladstone, Mr. 格萊斯敦先生

Goneril 貢納梨

Gorgon 蛇发女怪

Granada 格拉纳达

Gratian 格雷田

Great Western Bay 大西海灣

Grendel 格兰台尔

Guiana 圭亚那

H

Haberler, G. 哈伯勒

Haileybury 海雷柏立

Hākim 哈基姆

Hammond, G. L. 哈蒙德

Hanover 汉諾威

Hastings 哈斯丁斯

Hatshepsut 哈特舍普索特

Helen 海伦

Helicon 赫里昆

Herakles 赫克里士

Herodianism 希洛德主义

Hertford Castle 赫特福德城堡

Herzl, Theodor 赫茨尔

Heyerdahl, Thor 海厄达尔

Hilm 宽柔(熟虑的自制)

Hiltler 希特勒

Hind 亥茵德

Hindi 北印度語

Hindu Kush 兴都庫什山

Hindustānī 印度官話

Holland, G. 荷兰德
Homo Agricola 耕种的人
Hong-Kong 香港
Hohenzollern 霍亨索伦

I

Ibn Khaldūn 伊本-哈尔頓
Idrisism 一德理师教派
Imām Yahyā 伊瑪目・亚哈雅
Imbābah 伊姆巴貝
Indo-China 印度支那
Indus 印度河
Io 爱娥
Ipoh 伊波
Ipsden 伊普斯頓
Irenaeus 埃雷耐
Isauria 埃苏利亚
Iuppiter 丘脾特
'Iuppiter' of Dolichê 多立克的丘脾特

J

Jacobinism 激进民主主义
James Headlam-Morley, Sir 詹姆士・赫德兰-莫利爵士
Jansenism 冉森教派
Jashua-Jason 約书亚・耶孙
Jason 哲松
Jativa 哈提伐
Jean-Baptiste, Rue 让・洗礼者路
Jevons, Stanley 哲逢斯
John of Salisbury 索尔斯巴利的約翰
John Wesley 約翰・卫斯理
Jordan 約旦
Joseph 約瑟
Juggernaut 閻餓那他

K

Ka'bah 克而白天房
Kābul 喀布尔
Kaiser Wilhelm II 德王威廉二世
Kama R. 卡馬河
K'ang Hsi 康熙
Kanishka 迦膩色迦
Kansu 甘肃
Kantorowicz, E. 康托罗維兹
Karachi 卡拉奇
Kushan 貴霜
Kashmir 克什米尔
Kerch Str. 刻赤海峡
Kerensky 克伦斯基
Kêres 命运之神
Khālsā 淨教派
Kharoshthi 佉卢虱吒文字(驴唇文字)
Khrushchev 赫鲁晓夫
Kilimanjaro, Mts. 乞力馬札罗山
Kingdom of the Two Cicilies, The

L

M

O

Oikoumenē 有人居住的世界

Okhotsk, Sea of 鄂霍次克海

Old Believers 守旧派

Olympias 奥林比阿斯

Olney, Richard 奥尔尼

Omar Khayyam 莪默·伽亚謨

Orestes 奥略斯提斯

Oscan 奥斯坎語

Overstone, Lord 奥弗斯东勛爵

P

Palermo 巴勒摩

Paley 培利

Pamphylia 潘菲里亚

Pamphylians 潘菲里亚人

Pandits 印度教學者

Pannonia 班諾尼亚

Paris 帕力斯

Pasvānoghlu 巴斯瓦諾格卢

Paul Valéry 保罗·瓦勒利

Pehlavi 鉢罗鑁語

Pepys 皮普斯

Pericles 伯里克理斯

Perry 柏利

Persepolis 帕塞波里斯

Perseus 柏西阿斯

Peru 秘魯

Petrarch 彼特拉克

Philemon, Epistle to "腓利門书"

Philip 腓力

Phocaea 佛西亚

Pigou, A. C. 庇古

Pisa 比薩

Pisidia 皮西底亚

Plataea 布拉提阿

Pliny 普利尼

Poitiers 波亚叠

Polo, Marco 馬可波罗

Polycleitus 坡力克利塔

Pontius Pilate 本丢彼拉多

Porte 鄂图曼政府

Pre-Raphaelite Movement 拉斐尔前派运动

Pride 普賴德

Princeton 普林斯顿

Pripet Marshes 波列西耶沼泽地区

Promised Land 应許之地

Provençal 普罗温斯的

Punic 布匿語

Punt 彭特

Puteoli 彭泰奥利

Q

Qāra George 卡拉·乔治

Qarāqorum 喀拉和林

Qāzān 喀山

Quebec 魁北克
Qubilay 忽必烈
Quichuan lingua franca 克楚瓦混合語
Quito 基托
Qyzylbash fraternity 基集尔巴什会

R

Rabbi Johanan ben Zakkai 拉比·約翰·本·撒該
Rajput 喇其普特族
Raroia Reef 腊罗亚暗礁
Red Fort 紅堡
Red Sea 紅海
Regan 吕甘
Remus 利馬斯
Rhodes, Cecil 罗兹
Ricci, Matteo 利瑪竇
Rifi 里弗
Riviera 利維埃拉
Robert of Sorbonne 索尔本的罗伯特
Rockefeller 洛克斐勒
Roland, Madame 罗兰夫人
Romance 罗曼斯語
Romania 东罗馬帝国
Romulus 罗摩勒斯
Rosamund 罗薩孟德
Rosenberg 罗森堡
Rothschild 洛特細尔德
Rugby, Arnold of 卢格比
Ruritania 儒利塔尼亚
Ruthenian 露西尼安人
Rutilius Namatianus 卢梯留斯·拿馬底阿奴斯
Rycaut, sir P. 雷考特

S

Sadducaean 撒都該教的
St. Albans 圣阿拉班
St. Bartholomew 圣巴多罗繆节
St. Boniface 圣逢尼非斯
St. Cyprian 圣息普利安
St. Francis of Assisi 亚西西的圣芳济
St. Helena I. 圣赫勒納島
St. Irenaeus 圣爱利尼阿斯
St. Jerome 圣耶罗米
St. Vincent de Paul 圣温辛特·德·保罗
Saïte Age 塞易斯时代
Salian Frankish 撒利系法兰克族
Salisbury, John of 索尔斯巴利
Samuel, Book of "撒母耳記"
San'ā 薩那
Sanusism 撒努昔教派
Saône 索恩河
Savage-Armstrong 薩維尔·阿姆斯

特胡

Sawāhil　斯瓦希尔

Scala　斯卡拉

Schmalkald League　施馬卡尔德联盟

Seleucia　塞琉西亚

Seleucus Nicator　塞琉古·尼卡多

Semitic　閃語

Senegal　塞内戈尔

Serbo-Croat　塞尔維亚-克罗地語

Seven-Gate Thebes　七个門的底比斯

Shensi　陕西

Shushan　叔善

Shylock　夏洛克

Siegfried　齐格非

Sikh Khālsā　錫克族的淨教派

Simla　西姆拉

Sinkiang　新疆

Skinner, Martyn　斯金納

Slesvik　施勒斯維希

Sofala　索法拉

Soissons　苏瓦松

Sol Invictus　不可战胜的太阳神

Sorbonne　索尔本

Spear, T. G. P.　斯皮尔

Square Hebrew　希伯来方体字母

Stilico　斯底利哥

Stockholm　斯德哥尔摩

Stuarts　斯图亚特王朝

Stupor Mundi　世界奇人

Swift　斯威夫特

Symmachus　西馬革斯

Sympledgades　辛普勒格底斯

T

Taillefer　塔叶费

Tantric　密教的

Tarim　塔里木

Tartessus　塔害什

Tennyson　丁尼生

Tenochtitlan　泰諾赤提特兰

Teutoburger Wald　多德堡森林

Texas　得克薩斯

Thebes　底比斯

Thompson, J. M.　湯普逊

Thorp, W. L.　索普

Tibetans　西藏人

Tibullus　提布勒斯

Tiglath-Pileser III　提格拉·帕拉薩三世

Tiridates　底利达特

Tithonus　提索努斯

Tito　鉄托

Toledo　托勒多

Torrigiani　托立琴尼

Tower of Babel　巴别塔(通天塔)

Traditions　"圣訓"

Transrhenane　特朋斯雷南

Transvaal　德兰士瓦

Travancore 特拉凡科尔

Trebizond 特拉布松

Trent, Council of 特兰托宗教会議

Troas 特罗阿斯

Tropical Africa 热带非洲

Troy 特罗伊城(美国)

Tubal-Cain 土巴-該隐

Turgot 杜尔閣

Tussaud 都沙

Tyrrhenian 第勒尼安人

U

Ulster 阿尔斯特

Union and Progress, Committee of 統一与进步委員会

Union of South Africa 南非联邦

Unite Church 和罗馬保持联系的东方教会

Ural Mts. 烏拉尔山

Urdu 烏尔都語

Urizen 尤利贊

Ussher 阿西尔

V

Varus 伐魯

Venezuela 委內瑞拉

Ventris, A. 文特利斯

Vera Cruz 維拉克魯斯

Vichy Government 維希政府

Victoria 維多利亚

Viddin 維丁区

Vietnamese 越南人

Visconti 維斯康蒂

Vistula R. 維斯杜拉河

Vladivostok 海参威

Volga 伏尔加河

Volney 佛尔内

Völsungasaga 臥尔松蛤传說

Vuk Karadžic 伏克·卡拉基奇

W

Wahhabism 瓦哈卜教派

Wall in Britain 不列顛的罗馬边防城

Washington 华盛頓

Waterloo 滑鉄卢

Waziristan 瓦集里斯坦

Wellesley 威斯利

Western Isles 赫布里底群島

Wight, Martin 威特

Winchester 溫徹斯特

X

Xavier, Francis 薩維尼

Y

Yaman 也門

Yannina 雅尼那

Yedo Bay 江戶灣

Yung Lo 永乐

Z

Zacharias 扎卡萊阿斯

Zadok 撒督

Zangwill, Israel 伊·臧威尔

Zenanas 广置姬妾

Zealotism 狂热主义

Zosimus 佐西馬斯